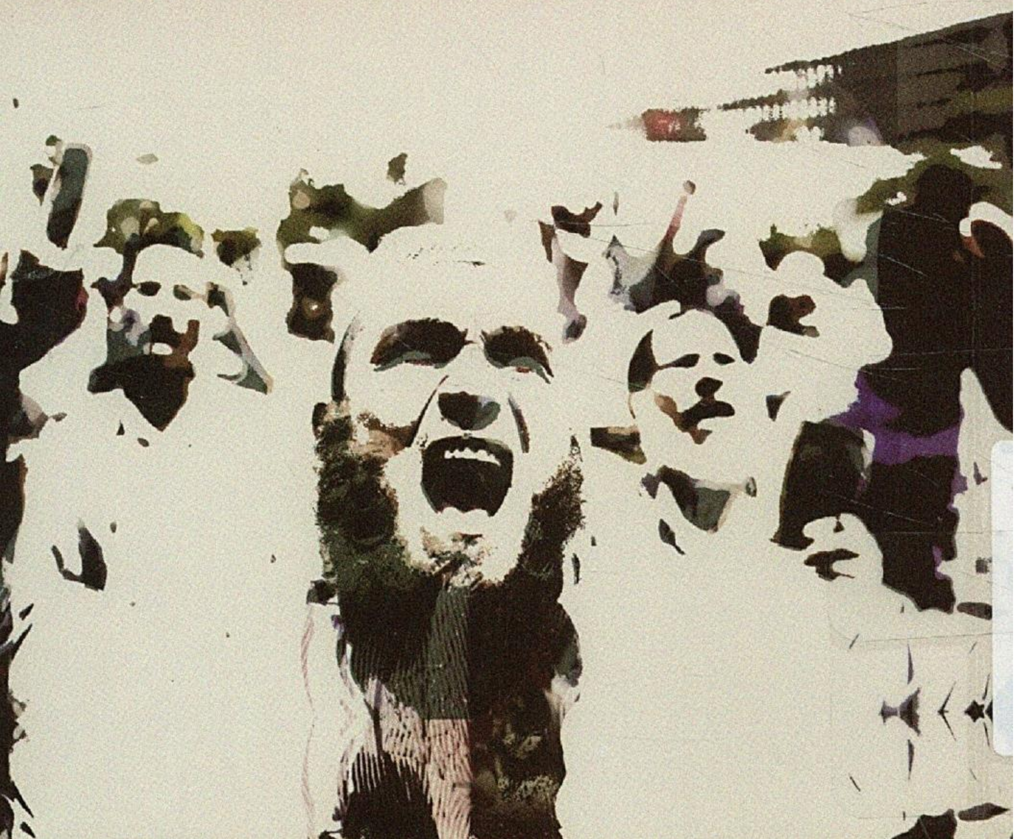
جلال أمين

محنة الدنيا والدين في مصر



محنة الدنيا والدين في مصر

جلال أمين

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

الطبعة الأولى ٢٠١٣

الطبعة الثانية ٢٠١٤

تصنيف الكتاب: سياسة / مقالات

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر - القاهرة - مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقم الإيداع ٢٠١٣/١٠٨٩١
ISBN 978-977-09-3243-8

محنة الدنيا والدين
في مصر

جلال أمين

محنة الدنيا والدين
في مصر

دار الشروق

المحتويات

مقدمة : ماذا حدث للعلاقة بين الدين والدنيا؟ ٧

الفصل الأول

ازدواجية الطبقة الواحدة

(١) محنة الثورة المصرية وازدواجية الطبقة الواحدة ٢١
(٢) تطرّف.. أم شيء آخر؟ ٢٧
(٣) لماذا تغيّر رأينا في نجيب محفوظ؟ ٣١

الفصل الثاني

الدين والديمقراطية

(١) هل الديمقراطية سراب؟ ٣٩
(٢) أشباه الأخبار ٤٥
(٣) كلام غير جائز سياسيًّا ٥١
(٤) مأزق الديمقراطية.. في ظل الفكر السلفي ٥٥
(٥) الإرهاب بالمصطلحات ٦١
(٦) أغلبية اللحى ٦٧

الفصل الثالث

الدين والتحديث

(١) الثورة المصرية ومعضلة التراث والتحديث ٧٣
(٢) فيم أخطأ طارق البشري؟ ٧٩
(٣) الدولة الرخوة وازدراء الدين والفن والوطن ٨٥

(٤) هل هذه أمة على أبواب نهضة؟ ٨٩
(٥) عن العودة إلى العصور الوسطى ٩٣
(٦) عن العودة إلى الاجتهاد ٩٩

الفصل الرابع
الدين والأخلاق

(١) عن الوثنية.. قديمًا وحديثًا ١٠٩
(٢) حيرة النائب المحترم.. بين الدين والدنيا ١١٥
(٣) ماذا حدث لرئيس مجلس الشورى؟ ١٢١
(٤) أربع قصص قصيرة.. ومقطوعة شعرية ١٢٥
(٥) ناهد الشافعي.. وخالها موريس ١٣١
(٦) ما معنى «الحرام» عند المصريين؟ ١٣٥

الفصل الخامس
الدين والمجتمع الاستهلاكي

(١) ماذا فعل بنا المجتمع الاستهلاكي؟ ١٤٣
(٢) التيار الديني ومشكلة التنمية ١٤٩
(٣) التيار الديني بين الروحانية والمادية ١٥٥
(٤) التيار الديني ومشكلة الهوية ١٥٩

خاتمة

الجذور التاريخية للمحنة المصرية في الدنيا والدين ١٦٣
كتب أخرى للمؤلف ١٦٨

مقدمة

ماذا حدث للعلاقة بين الدين والدنيا؟

(١)

في ندوة عقدت في القاهرة منذ أكثر من عشرين عامًا، في أعقاب أحداث مؤسفة للفتنة الطائفية في صعيد مصر، دار النقاش بيني وبين مجموعة من المثقفين الإسلاميين المعروفين، كان من بينهم صديق عزيز لديّ يُصنف عادة على أنه من الإسلاميين المستنيرين.

بدرت من هذا الصديق عبارة علق بها على دعوتي إلى مراجعة ما تدرّسه المدارس للتلاميذ، وما تبثه وسائل الإعلام لتخليصها مما يفسد العقول، ويدسّ بذور الفتنة الطائفية في النفوس. استوقفتني عبارته ونكأت الجرح الذي كان قد بدأ يلتئم.

قال إنه لا يعترض على مراجعة ما تدرّسه المدارس للتلاميذ، وما تبثه وسائل الإعلام على الناس، ولكنه اشتم مما أكتب أنني أدعو إلى ما يمكن تسميته «تقليل الجرعة الإسلامية» في المدارس ووسائل الإعلام، وهو ما لا يوافق عليه.

أثار هذا الاعتراض يقظتي الكاملة. هل أنا حقا أدعو إلى «تخفيض الجرعة الإسلامية» في مقررات التعليم وبرامج التلفزيون؟ هل هذا هو مقصدي؟ وإذا كان هذا هو الذي سيفرّق بيني وبين هذا الصديق العزيز الذي طالما اتفقت معه، وطالما اتحدت أهدافنا لهذا الوطن، فما هو وجه الاختلاف بيننا بالضبط؟ بل إن الإجابة على هذا السؤال سوف

تبين لي بوضوح ما هو وجه اعتراضي بالضبط على طريقة تناول مدارسنا وأجهزة إعلامنا لموضوع الدين. أهي ضخامة حجم «الجرعة الإسلامية» أم شيء آخر؟

والواقع أن التفكير لم يطل بي، إذ سرعان ما تبين لي وجه اعتراضي الأساسي على موقف هذا الصديق، وعلى ما تدرسه مدارسنا وعلى ما تبثه أجهزة الإعلام. واعتراضي هو أن كل هؤلاء يعطون الدين أكثر من حجمه الطبيعي. وقد يبدو هذا إسرافا في القول، ولكني أعني ما أقول، وسوف أحاول أن أكون على أكبر قدر من الوضوح.

الدين، فيما يبدو لي، ليس هو الحياة، ولا يمكن أن يكون، بل هو جزء منها، ويجب أن يبقى كذلك، بل هو في الحقيقة دائمًا كذلك شئنا أم أبينا، رغم غرام الكثيرين بالتظاهر بعكس ذلك.

إن أبسط تأمل لنفسي يدلني على أني جسد وعقل وعاطفة، وأنا أفترض أن الآخرين من حولي هم مثلي جسد وعقل وعاطفة، وأن لكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة من كيان الآدمي حاجاته، والدين يلبي بعض هذه الحاجات ولكنه لا يلبيها كلها، وأن ما ابتدعه الإنسان في تطوره وتقدمه المستمر، من تكنولوجيا وآداب وفنون وتنظيمات اجتماعية.. إلخ، تنضم إلى الدين في تلبية هذه الحاجات المتنوعة. معاملة الدين إذن، وكأنه هو المورد الوحيد لإشباع مختلف الحاجات الإنسانية من تغذية لعواطفه، إلى قضاء حاجات جسده، إلى إشباع حب استطلاعه ونهمه الرائع للمعرفة، هذه النظرة للدين هي نظرة قاصرة وغبية ومدمرة. والأديان كلها تعترف بحاجات الإنسان المتعددة والمتنوعة، ومن فضل الدين الإسلامي على غيره من الأديان أنه أكثرها جميعًا، فيما أعلم، اعترافا بتنوع وتعدد هذه الاحتياجات الإنسانية، وتسليما بنوازع الإنسان الطبيعية واحتراما لها. من أشد تفسيرات الأديان غباء هي إذن، تلك التفسيرات التي تنكر هذا التنوع للاحتياجات الإنسانية، وأنا أضم تحت هذه التفسيرات تلك النظرة التي تجعل الحياة كلها دينا، وتعتبر أن الدين هو كل الحياة وليس جزءًا منها.

إني أعتبر هذا الكلام من قبيل البديهيات، وأكاد أعتذر للقارئ سويّ النفس والعقل عن مجرد ذكره، ولكن الأمر وصل بالكثيرين إلى درجة من إنكار البديهيات حتى أصبح من الضروري من حين لآخر تكرار هذه البديهيات من جديد.

عندما أقول إن الدين جزء من الحياة وليس الحياة كلها، فإني بالطبع لا أنكر أن الإسلام دين ودنيا، ولا أرفض اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسيًّا للتشريع.. إلخ، وإنما أقدم معنى معينا لكلا الدعوتين، وأرفض معاني أخرى لهما. الإسلام دين ودنيا، نعم، لأنه نظم علاقة المرء بربه وعلاقاته الاجتماعية أيضًا (أو جزءًا كبيرًا منها) ولكن هذا شيء والقول بأن الدنيا كلها دين شيء آخر، فلتكن الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسيًّا للتشريع، وأهلا بها وسهلا، ولكن هذا لا يعني بالمرة أن تتحول حياتنا كلها إلى عبادة، أو أن يتوقف كل أنواع النشاط الإنساني لنتفرغ للصلاة والصيام، وأن تتحول الكتب المدرسية إلى كتب في شرح الفرائض والعبادات، وأن تتحول برامجنا التلفزيونية والإذاعية كلها إلى برامج دينية. إني أزعم أن هذا المسلك هو مجرد تفسير واحد معين للدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وتفسير واحد معين للقول بأن الإسلام دين ودنيا، وهو تفسير سقيم ومرفوض.

إن هذا الفهم هو الذي يميز، في رأيي، بين موقف مفكرين إسلاميين، مستنيرين حقا، للإسلام، كالشيخ محمد عبده والشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ محمود شلتوت مثلا، وموقف أولئك الكتاب المحدثين الذين تكتظ بكتاباتهم الجرائد والإذاعة والتلفزيون والأرصفة، والمسمين بالمفكرين أو الدعاة الإسلاميين، والذين يسمى بعضهم بالمستنيرين. إن رجالا مثل الشيخ محمد عبده أو الشيخ عبد الوهاب خلاف أو الشيخ على الخفيف (وقد تشرفت بالتتلمذ على الشيخين الأخيرين في كلية الحقوق) هؤلاء لم يكونوا قط يتعاملون مع الدين وكأنه هو كل الحياة، بل كانوا يعطون للدين «حجمه الصحيح»، ولا ينكرون على الناس طيبات الحياة، لمجرد أنها لا «تندرج» تحت عباءة الدين : الدين يعترف بها ولكنه لا يحتويها.

هؤلاء الرجال العظام كانوا يتمتعون، فيما كانوا يتمتعون به، وفضلًا عن الذكاء والعلم والحكمة، بالقدرة على تذوق الأدب وفهمه والاستمتاع به، وكلهم كانوا ممن يمكن وصفهم الآن بأنهم «أصحاب نكتة»، يعرفون كيف يضحكون ولا يستحون من الضحك، ولا يتظاهرون بالتجهم ليضحكوا في الخفاء، بعكس هؤلاء الذين رزقنا بهم في آخر أيامنا، من أصحاب الوجوه المتجهمة أبدا، أو الذين يتجهمون عمدًا لأن «الحياة يجب أن تكون كلها دينا» .

حينما أقول إن الدين يجب أن يكون له حجمه الطبيعي، يتبادر إلى الذهن على الفور حياة أوروبا في العصور الوسطى. فالذي يجعلنا دائمًا نصم العصور الوسطى بأنها عصور الظلام، ويجعلنا نخشى أن يكون ما حدث في بلادنا هو «عودة إلى العصور الوسطى»، ليس أنها كانت عصورا متدينة، ولكن أن الدين فيها كان يحتل حجما غير طبيعي. كان الدين يُقحم في أصغر تفاصيل الحياة اليومية كما كان يُقحم في اكتشافات جاليليو، يُستخدم في إخماد صوت العلم وفي حرمان الناس من أي تعبير عن أي عاطفة إنسانية : فلا كتابة إلا في الدين، ولا أدب إلا إذا كان الدين موضوعه، ولا رسم ولا نحت إلا لموضوعات دينية، ولا موسيقى إلا للعزف في الكنائس. ولكن هذا العصر المظلم في تاريخ أوروبا كان هو أيضًا أشد عصور أوروبا نفاقا، والسبب واضح كالشمس، وهو أن أي محاولة لإعطاء الدين حجما أكبر من الحجم الطبيعي، لابد أن يكون مصدرها إما نفاقا وإما مرضا. ذلك أن الأشخاص الذين يستطيعون بالفعل أن يجعلوا من الدين كل حياتهم، حقًّا وصدقًا، في أي عصر من العصور، الذين يستطيعون ذلك هم من ذلك الصنف النادر جدًّا من الناس الذين يتمتعون بقدرة غير طبيعية على كبت غرائزهم وإنكار ميولهم ونزعاتهم الإنسانية. هؤلاء هم الأنبياء والقديسون العظام، ولكن هذا ليس شأن بقية الناس من أمثالنا ضعاف البشر. فإذا تظاهر أحد منا بعكس ذلك فهو على الأرجح مريض أو منافق. إن الشخصية التي طالما تردد ظهورها في الأعمال الأدبية وفي المسرح والسينما، وهي شخصية رجل الدين المنافق، الذي يتظاهر بالتدين وهو يرتكب أفظع الخطايا في الخفاء، يتكرر ظهورها في الأعمال الأدبية في مختلف الثقافات وعلى مر العصور، ليس بالطبع لأن كل رجال الدين من هذا النوع، ولكن لأن التظاهر بالتدين كان دائمًا وسيلة فعالة للخداع، وأيضًا لأن ما يبدو لنا تدينا، متى تجاوز مرحلة معينة، يكاد أن يكون بالضرورة نفاقا، لأن الطبيعة البشرية لا تسمح بهذه الدرجة من التدين، إلّا، كما قلت، لنسبة بالغة الضآلة من الناس، وما يبدو على العكس من ذلك يثير دائمًا شبهة النفاق.

قال لي مشترك آخر في الندوة، وهو يوصف دائمًا بالمفكر الإسلامي المستنير، وقد تبين لي مؤخرا أنه ليس كذلك، «إن هذا ليس موضوعك» قاصدًا أنني لست من المتفقهين في الدين، فالأفضل لي ولأمثالي أن نكف عن الكلام في هذا الموضوع. وقاصدًا أيضًا أن يقول

«اترك هذا الأمر لأمثالنا ممن يعرفون الدين حق المعرفة» . وأنا أعترف له أنني فعلًا لست من المتفقهين في الدين، ولكنه هو وأمثاله ذهبوا إلى حد تصوير أن الحياة كلها يجب أن تكون دينا، وكأن الهواء الذي نستنشقه يجب أولًا أن يعرض على مجلس من كبار العلماء ليقرر ما إذا كان استنشاقه حلالًا أو حرامًا. إذا كان الأمر قد بلغ هذا الحد فلا أقل من أن يسمح لنا «المفكر» الكبير بأن نناقشه في الأمر، رغم صغر عقولنا وضآلة علمنا بالمقارنة بعقله وعلمه، وقلة تفقهنا في الدين بالقياس إلى عميق تفقهه. فأنا في الواقع لا أتكلم في الدين الآن، وإنما في الحياة، ولا أتكلم عن مظاهر التدين وطقوسه، بل عن إمكانية الحياة خارج نطاق هذه المظاهر والطقوس. إن هذا المفكر المستنير وأمثاله، قد يكونون مستنيرين حقًّا في بعض ما يقدمون للدين من تفسيرات، ولكن من المؤكد أن تفسيرهم للحياة «ليس مستنيرًا»، أو أنهم يتظاهرون بعكس ما يعتقدون، ومن ثم فإنهم آخر من استأمنهم على حكم هذا البلد والتحكم في أهله. فإذا كان تفسيرهم للحياة هو حقا ما يقولون : إن الحياة كلها يجب أن تتحول إلى صلاة واحدة طويلة، من ساعة الميلاد حتى ساعة الموت، وإذا كان التدين في نظرهم يجب أن يعلن عن نفسه باستمرار، فلا صلاة إلا أمام الناس، ولا آذان إلا بميكرفون، ولا قصة إلا إذا كانت قصة دينية، ولا حب إلا إذا كان لله أو الأم، فإني لا أريد أن أعيش في بلد يحكمونه. وإذا كانوا يتظاهرون فقط بذلك وهم في حياتهم الخاصة يرتكبون شتى الموبقات، أو كانوا يقولون ذلك رغبة فقط في تملق العامة، وهم لا يؤمنون بما يقولون، فإني لا أستأمنهم لحظة على نفسي أو على أولادي.



إن كل هذا وثيق الصلة بالطبع بما يسمى بالفتنة الطائفية والعلاقة بين المسلمين والأقباط. ففي مناخ يعطي الدين أكثر من حجمه الطبيعي، المباح فيه هو فقط ما اتصل بالدين بصلة، وتتحول المدارس فيه ووسائل الإعلام والثقافة إلى وسائل لا لنشر قيم الدين بل «للدعاية الدينية» الأشبه بوسائل ترويج السلع، ويتحول فيه نشاط النقابات إلى نشاط ديني.. إلخ، في مناخ كهذا يصبح القبطي محلًا للإجحاف والظلم في كل لحظة، فحياته تُسلب منه جزءًا فجزءًا، تنزع ملكيتها وتحول إلى ملكية شائعة لأصحاب دين الأغلبية،

فكتب المطالعة والتاريخ ليست له، والإذاعة والتلفزيون والصحف ليست له، والنقابات ليست له، بل كلها لأصحاب دين الأغلبية، وتسمية الأقلية في هذه الحالة بالمواطنين نكتة فاسدة الذوق.

ولكن الأمر فضلًا عن ذلك ينطوي على خطر آخر. وهو أن الحياة عندما تصبح كلها دينا لا يبقى معها مجال للتسامح الديني، فالإلحاح المستمر، في كل مجالات الحياة، على وصف الشخص أو الشيء وتحديد هويته بأنه ينتسب أو لا ينتسب إلى الإسلام، سرعان ما يولد كراهية أو نفورًا من الشخص أو الشيء الآخر الذي لا ينتسب للإسلام، ومن ثم يصبح قبول الآخرين والتسامح معهم من قبيل المستحيل، حتى ولو كان الكلام في الدين يتضمن دعوة شكلية إلى التسامح مع الآخرين. إن التطرف الديني ليس شيئًا غير هذا، إنه تحويل الحياة كلها إلى دين. أما الخطوة التالية، وهي أن يلتقط المرء سكينا ليطعن به آخر أو أن يحرق له كنيسة، فهذا ليس تطرفا بل إجراما، على الرغم من شيوع أسماء مختلفة للأمرين. الإجرام سمي على سبيل التساهل، بالتطرف، والتطرف سمي تدينا.

بل إن تحويل الحياة كلها إلى دين، على النحو الذي وصفته، يفسد علينا أيضًا قضية النهضة بأكملها. فالدين لكي يكون طريقًا مؤديًا للنهضة يجب ألا يتجاوز حجمه الطبيعي، إذ إنه يتحول، إذا تجاوز هذا، ليس إلى قوة اجتماعية دافعة للتقدم، بل للدروشة والانهيار النفسي. وبدلًا من أن يتحول الدين إلى قوة اجتماعية، يتحول في أحسن الفروض إلى وسيلة للخلاص الروحي للفرد، كل شخص يحاول أن ينجو بنفسه منفردًا من النار، لا أن يضم جهده إلى جهود الآخرين لإعادة بناء الأمة. التدين الذي يبني الأمة هو هذا الذي يبقى جزءًا من الحياة ولا يبتلعها ابتلاعًا، واحترام التراث الذي يمكن أن يكون نقطة انطلاق نحو الإبداع، هو احترام تراث الجميع، مسلمين وأقباطا، وليس احترام تراث البعض، ولو كانوا أغلبية، وتحقير تراث الآخرين.

هذه هي الأسباب، يا صديقي العزيز، التي لا تجعلني متحمسا لزيادة «الجرعة الدينية» التي تتكلم عنها، وهذه هي أيضًا أسبابي لتخفيض هذه الجرعة بدلًا من زيادتها. قد تقول إن المطلوب ليس هو تخفيض الجرعة بل تعديل مضمونها و«ترشيده»، وقد تكون على صواب، ولكني لا يهمني كثيرًا الاسم الذي يجب أن نطلقه على ما يتعين

عمله. كل ما أريد أن أقوله هو أن المناخ القائم الآن، سواء كان جرعة زائدة أو جرعة ذات محتوى غير رشيد، هو مناخ سيئ للغاية وخطير إلى أبعد الحدود. فإذا كنت راضيًا عنه ولا تجد فيه غضاضة، ولا تنزعج له الانزعاج الواجب، كما يبدو لي من أقوالك ومواقفك الأخيرة، فإن الخلاف بيننا، فيما يظهر لي، يصعب جبره، والصدع الذي بين آرائنا يبدو أن من الصعب رأبه. وإذا كانت كل دعوة إلى العقلانية توصف بأنها «تقليل للإسلام» فأي فارق بين هذا وبين الإرهاب باسم الدين؟ وأي فارق بين هذا الموقف وموقف متطرفي الحركات الاشتراكية الذين كانوا يواجهون كل دعوة للتعقل بوصف صاحبها بأنه «عدو الشعب» ؟

يقول الصديق العزيز بأن الدين كان في القرن الماضي في مصر أكثر شيوعًا منه الآن، ومع ذلك فإنه لم يؤد إلى أحداث عنف. فهل يريد بذلك أن ينفي مسئولية النظام الحالي ووسائل الإعلام الحالية عن أحداث العنف؟ هل لديه طريقة حاسمة للمقارنة بين نوع التفسيرات التي كانت شائعة للدين في القرن التاسع عشر وبين التفسيرات التي تشاع بين الناس الآن؟ وهل لديه طريقة للمقارنة بين عقلية أشباه المتعلمين الآن وعقلية الجهل التام التي كانت شائعة في القرن الماضي؟ وهل هو مطمئن إلى أن طريقة تلقي أشباه وأنصاف المتعلمين للتفسيرات الضحلة والساذجة للدين الآن أقل خطرًا من طريقة تلقين الأميين أمية كاملة لها في القرن الماضي؟ إن لديّ أسبابا تجعلني أعتقد أن إلقاء التفسيرات الساذجة للدين على أنصاف وأشباه المتعلمين في ظروف اقتصادية واجتماعية كالتي نعيشها الآن، هو أشد خطرًا من إلقائها على الجاهل والأمي أمية كاملة في مجتمع أكثر استقرارا وثباتا كالمجتمع المصري في القرن الماضي.

إن هناك سببًا واحدًا مفهوما لابتهاج بعض الناس بانتشار هذه المظاهرات الدينية التي يعتبرونها صحوة دينية ولا أعتبرها كذلك. وهو أنهم يتخذونها فيما يبدو علامة على استئثار تيار معين بالحكم، يتمتع برضاهم واستحسانهم، وهم في سبيل ذلك يبدون على استعداد لقبول أشياء كثيرة : بعض التخريب لعقول التلاميذ في المدارس، بعض الحرائق والتدمير لممتلكات الأقباط من حين لآخر، وكثير من الدروشة والهوس العقلي طوال الوقت. وأنا أزعم أن الغاية هنا لا تبرر الوسيلة. بل أشك في أن مكيافيللي نفسه قد وصل إلى هذا الحد في الاعتقاد بأن الغاية تبرر الوسيلة.

إن مثل هذا المنطق هو الذي جعل مفكرًا إسلاميًا «مستنيرًا» آخر يدافع منذ أيام عن فرض الحجاب على بنات لا يتجاوز عمرهن خمس سنوات في بعض المدارس المسماة بالإسلامية. فالظاهر أنه وجد في هذا أيضًا نوعا من المظاهرة السياسية التي قد تساعد مع الوقت على وصول تيار الإسلام السياسي للحكم. هذا هو أيضًا المنطق وراء دفاع بعض «المستنيرين» عما جرى مؤخرًا في نقابة الأطباء من محاولة إخضاعها للسيطرة التامة للجماعات الإسلامية ولو على حساب حق الأقباط في الاشتراك في إدارة نقابة، هي نقابتهم بمقدار ما هي نقابة الأطباء المسلمين. فالظاهر أن هذا أيضًا هو نوع من المظاهرة السياسية التي ستساعد مع الوقت على وصول تيار الإسلام السياسي للحكم. إذن فنفسية الأطفال الصغار وشرف الأطباء وكل شيء آخر يهون في سبيل وصول تيار معين للحكم، لا يعلم إلا الله ما إذا كان سيأتي على يديه خير أم شر.



كان هذا ما كتبته منذ أكثر من عشرين عامًا تعليقًا على هذه الندوة، ونشرته بعد ذلك في كتابي «مصر في مفترق الطرق»[1]. ثم قامت ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، وجاء بالفعل تيار الإسلام السياسي إلى الحكم فإذا به، منذ الشهور الأولى، يأتي بكل تلك الأشياء التي تدعو للأسى والتي ذكرتها في الصفحات السابقة.

وقد بدا لي من ملاحظتي لخطاب التيار الديني بعد هذه الثورة أن تطورًا آخر (إلى الأسوأ) قد لحق بالنظرة إلى العلاقة بين الدين والدنيا، مما دفعني إلى محاولة تفسيره بإلقاء نظرة على الثورات الثلاث التي حدثت خلال المائة عام الماضية: ثورة ١٩١٩، وثورة ١٩٥٢، وثورة ٢٠١١، وإلى التغيرات التي طرأت على المجتمع المصري خلال هذه الفترة الطويلة، مما يمكن أن يكون له أثر على النظرة إلى العلاقة بين الدين والدنيا.

من الشيق أولًا أن نلاحظ الاختلاف بين شخصيات الزعماء والرؤساء الذين قادوا أو جلبتهم الثورات الثلاث، وهو اختلاف يعبر عن بعض ما طرأ على المجتمع المصري (وعلى الأخص الطبقة الوسطى المصرية) من تغير عبر المائة عام الماضية. فلنلاحظ

(١) «مصر في مفترق الطرق»، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٠- ص٩١-٩٩.

مثلا الفروق الصارمة بين شخصية كل من سعد زغلول ومصطفى النحاس، من بين قادة ثورة ١٩١٩، وبين شخصية جمال عبد الناصر وأنور السادات، من قادة ثورة ١٩٥٢، ثم بينهم وبين حسني مبارك، الذي جاء بعد أن استنفدت ثورة ١٩٥٢ كل قوتها، ثم بين هؤلاء وبين محمد مرسي الذي جاء في أعقاب ثورة ٢٠١١. إن قرنا كاملا، وهو تقريبا الفترة التي تفصل بين ثورة ١٩١٩ وثورة ٢٠١١، ليس بالفترة القصيرة التي يمكن أن يستهان بما حدث خلالها من تطورات في خصائص الطبقة الوسطى التي تنتج الزعماء والرؤساء. فلنتأمل إذن الفوارق الصارمة بين هؤلاء الزعماء والرؤساء.

كان كل من سعد زغلول ومصطفى النحاس خطيبًا مفوّها، قادرًا على أن يخلب لبّ الجماهير بفصاحته، وثقته العالية بالنفس، وبعدالة قضيته، فضلا عن تمكنه التام من اللغة العربية. لم يكن جمال عبد الناصر، بالمقارنة بهذين الزعيمين، يجيد الخطابة بالعربية الفصحى، ولا يستطيع أن يخطب بها إلا بالقراءة من خطبة معدّة سلفًا، ولكنه كان خطيبًا مؤثرًا إذا تكلم بالعامية، وقد حظيَ بشعبية كبيرة. يجب أن نلاحظ مع ذلك الفرق بين بساطة وسائل الإعلام والتأثير الجماهيري في وقت سعد زغلول أو النحاس، وبين ما أصبح متاحًا أيام عبد الناصر من ميكرفونات وصحف وإذاعة أكثر انتشارا بكثير، وانتهاء بالتلفزيون. لقد استمر تقدم وسائل الإعلام الجماهيري بالطبع، بعد عبد الناصر، ومع ذلك فقد تدهورت درجة الشعبية التي حظيَ بها الرؤساء من بعده، رئيسًا بعد آخر، فلم يستطع السادات أن يحقق، مع كل ما توفر له من وسائل إعلام متقدمة، درجة الشعبية التي حظيَ بها عبد الناصر. ناهيك عن ضآلة حظ حسني مبارك منها ثم محمد مرسي.

هل كان هذا التطور في درجة الشعبية نتيجة فقط للاختلافات بين شخصية الرؤساء، وما توفر لكل منهم من وسائل الإعلام، أم أنه تأثر أيضًا بطبيعة القضية التي كان يدافع عنها كل منهم؟ أظن أن هذا صحيح أيضًا. فقضية التخلص من الاحتلال التي حملها سعد زغلول والنحاس، كانت أوضح وأقدر على تعبئة الجماهير من قضية التخلص من الاستغلال الاقتصادي، (من جانب الأجانب والإقطاع والرأسماليين المحليين) التي حملها عبد الناصر في الجزء الأكبر من رئاسته، ناهيك عن نكوص السادات وحسني

مبارك عن الدفاع عن القضيتين، التحرر السياسي والاقتصادي، ثم ما بدا من محمد مرسي (حتى الآن على الأقل) من تحول من القضية الوطنية إلى قضية دينية.

من اللافت للنظر أيضًا التدهور الملحوظ في المستوى الثقافي للزعماء والرؤساء، واحدًا بعد الآخر، والذي يعكس بلا شك التدهور الثقافي للطبقة الوسطى المصرية بوجه عام، خلال المائة عام الماضية. كان سعد زغلول ومصطفى النحاس قد درسا القانون في وقت كان مستوى التعليم في المدارس والكليات الجامعية في مصر، أعلى بكثير مما صار عليه فيما بعد، ويسمح لخريج الجامعة بتحصيل ثقافة واسعة تسمح له بأن يعتبر نفسه ندّا لأي سياسي أوروبي، بما في ذلك سياسيي الدولة التي تحتل بلاده. كان جمال عبد الناصر، بالمقارنة بهذين الزعيمين، أقل ثقافة بكثير، تخرج في كلية عسكرية لا تتيح لخريجيها هذا القدر من الثقافة. ولكن عبد الناصر كان لديه من الذكاء والمثابرة ما سمح له بالإفادة من اتصاله بزعماء من دول العالم الثالث أوسع منه ثقافة (من أمثال نهرو وتيتو)، وسمح له أيضًا بالتمييز بين ما يستحق القراءة وما لا يستحق مما يعرض عليه من تقارير. لم يكن لدى السادات هذا النوع من الذكاء ولا هذه الدرجة من المثابرة، ومن ثم تدهور مستوى الخطاب السياسي على يديه تدهورًا ملحوظًا، واستمر هذا التدهور على يدي حسني مبارك ثم محمد مرسي، على الرغم من حصول الأخير على درجة الدكتوراه من جامعة أمريكية. إن هذا التدهور في المستوى الثقافي عبر مائة عام، الذي يمكن ملاحظته على خريجي الجامعات المصرية، بما في ذلك معظم من سافر منهم لإتمام دراستهم بالخارج، له علاقة، ليس فقط بمستوى التعليم في مصر، بل وبسمة العصر كله، في الداخل والخارج، بما في ذلك الحلول التدريجي لنمط الحياة الأمريكي محل النمط الأوروبي. ولكني أعتقد أن من أهم عوامل هذا التدهور الثقافي ما طرأ على طبيعة الطبقة الوسطى المصرية خلال هذه المائة عام، وعلى الأخص نوع تطلعاتها، وما تسعى إلى اكتسابه من وراء اتصالها بالعالم الخارجي.



تطور آخر أكثر أهمية في سمات الثورات الثلاث، يتعلق بالعلاقة بين الريف والمدينة. نحن المصريين جميعًا تعود جذورنا في نهاية الأمر إلى الريف، سواء كان

عهدنا بالقرية قريبًا أو بعيدًا. ولكن من المهم أن نلاحظ كيف نمت وترعرعت ظاهرة «تريف المدينة» في مصر خلال هذه المائة عام. إن من الممكن أن نلاحظ هذا حتى في المقارنة بين شخصيات الزعماء والرؤساء من سعد زغلول ومصطفى النحاس، إلى حسني مبارك ومحمد مرسي. الجميع لهم وشائج قوية بالريف المصري، ومعظمهم ولد في قرية أو مدينة إقليمية صغيرة، ولكن الطابع الحضري أو (المدني) في السلوك والحديث كان أكثر غلبة لدى سعد زغلول والنحاس وعبد الناصر، منه لدى الرؤساء الثلاثة التالين، واكتشاف تأثير نمط الحياة القروية لدى السادات ومبارك ومحمد مرسي، أسهل من اكتشافه لدى الرؤساء السابقين عليهم. لاشك أن هذا التطور كان ناتجا عن ارتفاع معدل الهجرة من الريف إلى المدينة، وعلى الأخص في الستين عامًا الماضية، وكذلك النمو السريع في بعض القرى والمدن الإقليمية الصغيرة حتى تحولت بدورها إلى مراكز حضرية، أو بالأحرى إلى مراكز تختلط فيها سمات حياة القرية والمدينة.

لا أشك أيضًا في أن هذه الظاهرة (ترييف المدينة المصرية) وثيقة الصلة بما طرأ على تفسير شرائح واسعة من الطبقة الوسطى للدين، وهو تفسير يتسم بدرجة أكبر من اللاعقلانية، ومن الاهتمام بالشكليات على حساب جوهر الدين، وبدرجة أقل من التسامح مع الأقليات الدينية. إني أميل إلى الاعتقاد بأن هذه السمات الثلاث للتفسير الديني الشائع في مصر الآن، لم تكن الطابع الغالب لا في القرية المصرية على مر العصور ولا في المدينة المصرية، بل هي نتيجة لتغيرات حديثة نسبيًّا من بينها هذا «الترييف» السريع للمدينة المصرية، بما ترتب عليه من نمو ازدواجية اجتماعية لابد أن يصحبها ارتفاع معدل التوتر في العلاقات الاجتماعية، وتدهور في الثقة بالنفس وبالآخرين. لم يكن هذا التطور شيئًا حتميًّا بالمرة، فهذا النوع من الازدواجية وهذه الدرجة من اللاعقلانية وقلة التسامح مع الآخرين لا ينتج إلا في ظل فشل ذريع في تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية بالسرعة التي تتطلبها زيادة السكان. هذا الفشل في تحقيق التنمية هو للأسف سمة مشتركة في الحقب المتتالية من التاريخ المصري طوال المائة عام التي انقضت منذ ثورة ١٩١٩.

* * *

في هذا الكتاب أحاول أن أكتشف طبيعة هذه الازدواجية الجديدة في المجتمع المصري، والتي يمكن تسميتها بـ «ازدواجية الطبقة الواحدة»، لتمييزها عن الازدواجية التي كان يتسم بها المجتمع المصري قبل ثورة ١٩٥٢، ثم أتتبع أثر نمو هذه الازدواجية على محاولة المصريين تحقيق الديمقراطية السياسية، وتحديث المجتمع، وعلى المعايير الأخلاقية السائدة، وعلاقة كل ذلك بما طرأ من تغير مذهل على النظرة إلى العلاقة بين الدين والدنيا.

جلال أمين

مايو ٢٠١٣

الفصل الأول

ازدواجية الطبقة الواحدة

(١)

محنة الثورة المصرية وازدواجية الطبقة الواحدة

عندما سافرت، منذ ٥٥ عامًا، في بعثة لدراسة الاقتصاد في لندن، كانت آخر موضة (أو صيحة) في علم الاقتصاد هي «التنمية الاقتصادية» . ما أكثر الكتب التي صدرت في ذلك الوقت، في العالم الغربي كله، وتحمل في عناوينها عبارة «التنمية الاقتصادية»، حيث شاع تقسيم العمل إلى بلاد متقدمة وبلاد «متخلفة» (وذلك قبل أن يغيروا اسمنا، من باب الأدب فقط، إلى بلاد «نامية»، سواء كنا ننمو حقا أو لا ننمو).

حفلت هذه الكتب بفصول تحمل عنوان «خصائص البلاد المتخلفة»، أي الصفات المشتركة التي تجمع بين هذه البلاد وتميزها عن «المتقدمة» . ومن بين هذه الخصائص ذكر كثير من الكتاب «الازدواجية الاجتماعية»، أي انقسام المجتمع الواحد إلى قسمين، أحدهما صغير جدًّا سموه «بالمجتمع الحديث»، وبجانبه الغالبية العظمى التي تنتمي إلى «المجتمع التقليدي» . كنا نحن القادمين من هذه البلاد «المتخلفة»، نفهم هذا الوصف تمام الفهم، إذ كنا نعرف جيدًا انقسام مجتمعاتنا إلى حفنة صغيرة جدًّا من الإقطاعيين الأغنياء، الذين ينتمون في نمط حياتهم إلى «المجتمع الحديث»، يعيشون في المدن ويفهمون لغة الغرب ويتبنون أفكاره وعاداته، ويسيطرون على الحياة السياسية، وغالبية عظمى من الفلاحين الفقراء الأميين، الذين لا يكادون يعرفون شيئًا عما يدور في «المجتمع الحديث» . نعم، كانت هناك طبقة وسطى بين الاثنين، ولكنها كانت صغيرة الحجم، تتراوح بين ١٠٪ و٢٠٪ من مجموع السكان، ولا تكفي لإخفاء تلك الحقيقة

الواضحة : وهي «الازدواجية الاجتماعية»، بين حفنة ضئيلة من سكان المدن الأغنياء، وغالبية عظمى من سكان الريف الفقراء.

لاحظت مع مرور الزمن اختفاء شبه تام للإشارة إلى ظاهرة الازدواجية في كتب التنمية. وكان من الممكن تفسير هذا الاختفاء بثلاثة أسباب. منها زيادة سيطرة الاقتصاديين على موضوع التنمية، بالمقارنة بغيرهم من علماء الاجتماع، إذ إن ظاهرة الازدواجية ظاهرة اجتماعية أكثر من كونها اقتصادية. ومنها أن ظاهرة الازدواجية من الظواهر التي يصعب قياسها، ونحن نعيش في عصر تسيطر عليه فكرة أن الشيء الذي لا يمكن قياسه لا يمكن أن يكون مهمًّا، مع أنه كثيرًا ما يكون العكس هو الصحيح. فمن أهم ظواهر حياتنا الاجتماعية مثلا الفساد، أو قوة أو ضعف الولاء للوطن، أو شدة أو ضعف التطلعات لتقليد من هم أكثر ثراء منا، أو قوة أو ضعف الثقة في الحكام.. إلخ، وكلها ظواهر صعبة (أو مستحيلة) القياس، رغم أهميتها الفائقة. ومن ذلك أيضًا ظاهرة الازدواجية الاجتماعية.

ولكن كان هناك سبب آخر لتضاؤل الاهتمام بظاهرة الازدواجية في البلاد المتخلفة أو النامية، وهو أنه خلال الخمسين عامًا الماضية شهدت معظم هذه البلاد نموًّا كبيرًا وسريعًا في الطبقة المتوسطة. فبعد أن كانت في مصر مثلًا، تمثل أقل من خمس السكان، كادت تقترب من النصف، وهذا يعني انخفاض حدة الاستقطاب، إذ إن نمو الطبقة الوسطى كان ينطوي على صعود شرائح كبيرة من الطبقة الدنيا إلى أعلى، ونزول نسبة من الطبقة العليا إلى أسفل.

هذه الظاهرة (أي النمو السريع في الطبقة الوسطى) ظاهرة حقيقية ومهمة، ولا تقتصر على بلادنا بل تكاد تنطبق على كل البلاد النامية الأخرى، ولا صحة في رأيي للقول بأن الطبقة الوسطى في بلادنا آخذة في التقلص أو الاختفاء. الطبقة الوسطى المصرية تواجه الكثير من المتاعب منذ فترة ليست بالقصيرة، كما أن نمو الطبقة الوسطى في بلادنا قد تباطأ في العشرين سنة الأخيرة، ولكن المعاناة أو بطء النمو شيء، والاختفاء أو التقلص شيء آخر.

ولكن خلال هذا النمو للطبقة الوسطى (سواء كان سريعا أو بطيئا) حدث شيء آخر خطير للغاية، هو ما أريد أن ألفت النظر إليه في هذا الفصل. وأقصد به أن الازدواجية القديمة

التي خفّت حدتها، بين طبقة عليا وطبقة دنيا، حلّت محلها ازدواجية جديدة، ربما كانت أفظع وأقبح، في داخل هذه الطبقة الوسطى نفسها، وهو ما يمكن تسميته بـ «ازدواجية الطبقة الواحدة» .

لقد اتخذ نمو الطبقة الوسطى في بلادنا مسارًا مختلفًا جدًّا عن مسارها في الدول التي سبقتنا في التقدم الاقتصادي، وهذا هو ما سبب هذه الظاهرة القبيحة التي أتكلم عنها الآن «ازدواجية الطبقة الواحدة». فمن ناحية كان نمو الطبقة الوسطى عندنا أسرع بكثير مما كان في البلاد التي سبقتنا. فالذي استغرق في أوروبا ثلاثة أو أربعة قرون، حدث عندنا في نصف قرن أو أقل، ومن ناحية أخرى، كانت مسببات نمو الطبقة الوسطى مختلفة أيضًا في الحالين، فبينما كان نمو الطبقة الوسطى في أوروبا منذ عصر النهضة يرجع إلى عاملين أساسيين : التعليم والتصنيع، كان نمو الطبقة الوسطى عندنا في الخمسين عامًا الأخيرة يحدث في ظل نمو ضعيف للغاية للصناعة، وانتشار سريع لتعليم بالغ التردِّي، وفي ظل سيطرة أجنبية، سواء مستندة إلى احتلال عسكري أو سطوة اقتصادية وسياسية. فإذا بنمو الطبقة الوسطى عندنا يعتمد أساسًا على نمو قطاع الخدمات، بما في ذلك أعمال الوساطة قليلة الإنتاجية، وزيادة حجم البيروقراطية الحكومية، فضلًا عن ارتفاع في الدخل بسبب الهجرة إلى الخليج. هكذا نمت الشرائح الجديدة من الطبقة الوسطى، التي تحصل على دخولها دون مساهمة كبيرة في زيادة الإنتاج، وحققت صعودها بسرعة، وكثيرًا ما كان ذلك دون استحقاق أو تضحية حقيقية، بل وكثيرًا ما يستند إلى أعمال غير مشروعة أو غير أخلاقية. وانضمت هذه الشرائح الجديدة الصاعدة إلى شرائح الطبقة الوسطى القديمة التي استند صعودها إلى تعليم جيد، ومصادر للدخل مشروعة ومبررة أخلاقيًا. أصبحت هاتان الطائفتان، الجديدة والقديمة، جزأين من طبقة واحدة، هي الطبقة الوسطى التي تقابلها الآن في كل مكان، جنبًا إلى جنب، في الشوارع والجامعات، في مصالح الحكومة والشركات الخاصة، في دور العبادة وأماكن الترفيه، في المسارح وعلى الشواطئ.. إلخ. يصعب الآن التمييز بينهما بمجرد النظر، إذ يرتدي الجميع الآن نفس الزي، ويستهلكون نفس السلع، واقتنى معظمهم السيارة الخاصة، وأرسلوا أولادهم وبناتهم إلى نفس المدارس والجامعات (بما في ذلك المدارس والجامعات الخاصة)، وشاهدوا نفس البرامج التلفزيونية.. إلخ.

كانت نتيجة ذلك الامتزاج بين هذين النوعين من الشرائح الاجتماعية في طبقة واحدة، مخلوقًا بشعًا للغاية، وكأننا أمام جسم واحد له رأسان، كل رأس يفكر بطريقة مختلفة عن الطريقة التي يفكر بها الرأس الآخر، وإن اشتركا في جسم واحد، ولكل منهما ذكرياته وطموحاته المختلفة، ومعايير أخلاقية مختلفة أيضًا.

نعم كان لدينا ازدواجية أيضًا منذ خمسين أو ستين عامًا، ولكنها كانت ازدواجية الطبقتين، استقطاب بين الغني والفقير، بين السيد الاقطاعي وبين الخادم أو الفلاح الأجير أو المعدم، بين قلة مستغربة (أي تقتبس ما تستهلكه من سلع وأنماط سلوكها من الغرب)، وأغلبية تعيش وتفكر كما كان يعيش أجدادنا. كل من الطبقتين كانت قانعة بمكانتها في المجتمع، لا تخشى الطبقة العليا أي خطر من احتمال فقدان هذه المكانة، ولا تحلم الطبقة الدنيا بأي أمل في الصعود. نعم كان بينهما طبقة وسطى، ولكنها كانت طبقة قانعة أيضًا بمنزلتها بين المنزلتين، واثقة بنفسها، تحترمها الطبقتان العليا والدنيا، ولا يعتريها الخوف من النزول إلى أسفل ولا يعذّبها الطموح للصعود إلى أعلى.

كان التمييز، في الازدواجية القديمة، بين الطبقتين العليا والدنيا، واضحًا وسهلًا للغاية، حتى جغرافيًا، إذ كان استقطابهما يكاد يتطابق مع الاستقطاب بين الريف والحضر. أما في الازدواجية الجديدة فقد اختلف فيها الحابل بالنابل، ليس فقط في الزي وأنماط السلوك، بل وأيضًا في أماكن السكنى، فتداخل الريف والحضر، إذ دخلت مظاهر كثيرة من حياة المدن إلى الريف (فدخلت الكهرباء والتلفزيون والغسالة الميكانيكية.. إلخ)، وحدث من ناحية أخرى «ترييف للمدينة» ماديًّا ومعنويًّا.

عندما يتداخل الطرفان المتضادان إلى هذه الدرجة وكأنهما متشابهان، وينتميان إلى نفس الطبقة، ما أكثر ما يجب أن تتوقعه من أمثلة التوتر الاجتماعي، ومن تكاثر فرص الخداع والرياء والنفاق، إذ ما أكثر فرص الاحتكاك بين ما يبدوان كمتشابهين، وهما ليسا في الحقيقة كذلك. كان هناك طبعًا بعض الاحتكاك في ظل الازدواجية القديمة أيضًا، ولكنه كان في الأساس احتكاك أسياد بخدم، كل من الفريقين يعرف مقامه (أو قلة مقامه)، أما الآن فالاحتكاك المستمر بين متنافسين، يكره أحدهما الآخر ويريد أن يحّل طموحاته وأنماط سلوكه وتفكيره محل طموحات وأنماط سلوك وتفكير الآخر.

في الازدواجية القديمة لم يكن من الممكن للفلاح أن يمثل دور الاقطاعي (ولا العكس طبعًا) أو أن يمثل الأمي دور المتعلم. أما الآن فإن من الممكن لحديث الثراء أن يمثل دور العريق في الثراء، والذي حصل على دخله بطريق غير مشروع يمثّل دور من حصل على دخل مشروع، وأن يمثل نصف المتعلم دور المتعلم بل دور المثقف، وأن يمثل الفاسق دور المتدين الورع، وأن يمثل الذي لم يعش في الغرب ولا رآه، دور المستغرب المتفرنج.. إلخ.

مثل هذا التطور الذي حدث في المجتمع المصري (وأظن أن مثله حدث في بلاد أخرى كثيرة تشبهنا) لا تحدثه ثورة، فهو نتيجة تطورات استمرت عدة عقود، ولكن يمكن أن تكشف عنه ثورة. وثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ في مصر قامت بهذا الدور في كشف الغطاء عما حدث خلال العقود الخمسة أو الستة السابقة. وأنا أميل إلى تفسير الكثير من متاعبنا خلال العامين الماضيين، منذ قيام ثورة يناير، بانكشاف الغطاء عن هذه الازدواجية التي نمت وترعرعت داخل الطبقة الوسطى المصرية، بما في ذلك تلك الازدواجية الخطيرة بين أنصار التيار الديني وأنصار التيار المدني أو العلماني.

(٢)

تطرّف.. أم شيء آخر؟

عندما كثُر الكلام عن التطرف الديني، منذ نحو أربعين عاما، وفُسّر به مختلف أنواع الجرائم، من قتل الأبرياء، واعتداء على السيّاح، وتفجير الطائرات والأبراج.. إلخ، لم أشعر بالارتياح قط إلى استخدام لفظ «التطرف» في وصف الدافع إلى مثل هذه الأعمال. إن التطرف معناه الوصول بالشيء إلى منتهاه أو ذروته، أو ما يقرب من ذلك، فما العيب في ذلك بالضبط، إذا كان هذا الشيء الذي نصل إلى منتهاه شيئًا طيبًا ومرغوبًا فيه، مثل تحصيل العلم، أو التدين، أو تطبيق العدل، أو الحب (إذا كان المحبوب جديرا بهذا الحب)، أو حتى الكراهية ؛ إذا كان الشيء أو الشخص المكروه جديرًا بذلك؟

إن العالم الذي يستولي عليه حب الاستطلاع، والرغبة في الفهم، فينسى نفسه وهو مستغرق في القراءة، أو في إجراء التجارب في معمله، يمكن وصفه بالتطرف، ولكننا لا نستهجن ذلك منه، بل قد نغبطه ويزيد تقديرنا له. وقل مثل ذلك على الفنان الموهوب الذي يفقد الإحساس بمرور الوقت إذا انهمك في ممارسة فنه. بل أليس «التطرف» صفة من صفات كثير ممن نعتبرهم من عظماء التاريخ، سواء كانوا من المفكرين أو الأدباء أو الزعماء السياسيين أو القادة العسكريين؟ ألم يكن غاندي العظيم متطرفا، في شجاعته ورفضه للتغريب؟ ومانديلاً في رفضه للظلم، وتشرشل في ولائه لوطنه.. إلخ؟ ليس التطرف إذن هو المسئول عما نعتبره جريمة أو رذيلة، بل لابد أن يكون المسئول شيئًا آخر.

خطر لي أن الصفة المرفوضة حقًّا، فيما يتعلق بالصور المختلفة من التدين، وكذلك من صور الاشتغال بالفن أو من صور الحب أو الكره، ليس التطرف بل الهوس. الهوس، في معجم اللغة العربية هو «ضرب من الجنون»، وهوس القوم أي «وقعوا في اختلاط وفساد»، والمهوّس «الذي يحدث نفسه»، وتهوّس فلان «مشى ثقيلا في أرض لينة» . عندما استرجعت في ذهني ما حدث في مصر في الأربعين عامًا الماضية فيما يتعلق بالصور المختلفة للتدين، وجدت أن الذي ننتقده منها ونرفضه لم يكن التطرف بل الهوس.



في الشارع الذي أسكنه، وقريبا جدًّا من بيتي، يسكن رجل فقير أكاد أراه كل يوم في خروجي من منزلي وعودتي. نمت علاقتي به من كثرة ما نتبادل من تحية وحديث على مرّ السنين، فعرفت طريقة تفكيره ونوع نظرته إلى الأمور، وما الذي يفرح له أو يحزنه، يرضيه أو يغضبه. أحببته حبًّا جمًّا إذ وجدت فيه نظرة حكيمة جدًّا للأمور، ورضا مدهشًا بحياته رغم صعوبتها، واعتزازا شديدًا بكرامته رغم شدة حاجته بسبب كثرة أولاده، واستعدادا للضحك إذا وُجد ما يضحك، ونفوره من الشكوى رغم كثرة ما يمكن أن يشكو منه. كان متدينا، فهو ذاهب إلى المسجد القريب منا أو آت منه، من الفجر إلى العشاء، ولكنه بمجرد أن يخرج من المسجد ينهمك في عمله بنشاط وهمة إذ لا تسمح له بالتهاون فيه حاجات أسرته المتجددة باستمرار، من ابن التحق بمعهد عال يحتاج إلى السكنى بعيدًا عن أهله، إلى بنت مقبلة على الزواج، إلى زوجة تحتاج إلى المجيء من الصعيد لاستشارة طبيب.. إلخ.

كان يعبّر عن رضاه بقدره باستخدام تعبيرات مستقاة من التراث الديني (إذ إنه لم يذهب قط إلى مدرسة يتعلم منها أكثر من ذلك)، ولكني لم أسمعه قط يسرف في استخدام هذه التعبيرات، فهو يستخدمها بقدر ملاءمتها للموقف الذي هو فيه، لا أكثر ولا أقل. إنه، كمعظم المصريين،لا يمكن أن يشير إلى عمل ينوي القيام به في المستقبل دون أن يقول«إن شاء الله»، تعبيرًا عن شعور صادق بقلة قدرته على التنبؤ بما قد يستجد من أحوال، وعن اعتراف بحدود قدرته على إحداث ما يرغب فيه من تغيير. ولكني لم أسمع منه قط، إذا سئل عن اسمه مثلا، أو عن اسم الشارع الذي يسكن فيه، إضافة تعبير

«إن شاء الله» إلى الإجابة، فاستخدام هذا التعبير في مثل هذا يدلّ في الغالب لا على التدين بل على التظاهر به.

أمثال هذا الشخص كثيرون جدًّا في مصر، بل أكاد أزعم أنهم غالبية المصريين. متدينون ولكن تدينهم لم يبلغ درجة الهوس. بل أستدرك وأقول : إنهم متدينون وليسوا مهووسين، إذ إن الهوس ليس درجة من التدين (أو تطرفا فيه) بل هو شيء مختلف تمامًا، ويعكس نفسية ومزاجًا وموقفا من الدين والمجتمع مختلفًا تمامًا عن نفسية المتدين ومزاجه ومواقفه.

إن هذا الرجل الطيب، مثل غالبية المصريين، يحمل حبًّا واحترامًا عميقين لكل ما يقول به الدين، ويكره كل ما يكرهه الدين وينهي عنه، ولكنه لا يتصور أن يتحول الدين ليصبح الحياة كلها. إن هذا هو الموقف السليم وهو أيضًا الموقف الطبيعي الذي ساد أيام الرسول ﷺ، وأيام الخلفاء الراشدين، وأيام ازدهار الحضارة الإسلامية، وفي كل عصر وفي ظل أي دين اقترن فيه التدين بتحقيق تقدم اجتماعي وثقافي. هذا الرجل الطيب يذهب إلى المسجد بانتظام لأداء الصلوات الخمس، منذ أن كان الأذان بالصوت المجرد وقبل تركيب ميكرفون جبار، يظن المؤذن من خلاله أن درجة التقوى والورع تقاس بمدى ارتفاع صوت الميكرفون أو بقدرته على مدّ الحروف إلى أطول مدة ممكنة، مما لم يكن معروفًا طبعًا لا في عصر الرسول الكريم، ولا في عصر الخلفاء الراشدين، ولا في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية.



منذ أن قامت ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، صادفنا جميعًا أمثلة متتابعة من الهوس الديني. بدأت بهجوم على إحدى الكنائس، ثم السير في جماعة كبيرة من الناس للاعتداء على كنيسة أخرى. كان هذا العمل يمثل درجة من الهوس لم أستطع معه أن أقتنع بأنه لم يجر ترتيبه من قبل جهات لها مصلحة في إفشال الثورة.

إني أميل إلى الاعتقاد بأن التدين، مهما بلغ تطرفه، يظل في الأساس موقفًا فرديًّا، يتعلق بعلاقة خاصة بين المتدين وربه، أما الهوس، سواء كان في التدين أو في غيره، فينطوي في معظم الأحوال على رغبة في نوع من التواصل بين المرء والناس من حوله،

ولكنه تواصل من نوع غريب. إنه نوع من «المظاهرة»، أو «الصياح»، يعكس رغبة في إثبات التفرد والتميز عن الآخرين، أو في التوحّد مع مجموعة مماثلة من الناس يريدون أيضًا إثبات تميزهم، أو يمدّ الواحد منهم بثقة أكبر في النفس، أو بالشجاعة على القيام بعمل لا يستطيع القيام به بمفرده.. إلخ. إن من الممكن جدًّا أن نتصور «التطرف» في عمل يقوم به المرء على انفراد، ولكن من الصعب تصوّر أن يحدث «الهوس» على انفراد. إن الهوس يفترض وجود شركاء أو على الأقل وجود متفرجين.

هكذا نظرت (وقد أكون مخطئًا) إلى عضو مجلس الشعب في إحدى الجلسات الأولى لانعقاده، عندما فاجأ الجميع بوقوفه أثناء الجلسة وأدّى الأذان للصلاة. ثم تكررت مشاهد مماثلة في وقائع حياتنا الاجتماعية والسياسية، وعلى شاشة التلفزيون، من أفظعها حادث الاعتداء بالقتل على طالب جامعي بالسويس، جريمته أنه كان يمشي في الشارع مع خطيبته. ثم وقعت المظاهرة الكبيرة أمام السفارة الأمريكية في القاهرة احتجاجًا على ظهور فيلم سينمائي في الولايات المتحدة، يسيء إلى الدين الإسلامي، وقام أحد المتظاهرين بحرق نسخة من الإنجيل أمام السفارة. وبلغ الاحتجاج على نفس الفيلم في ليبيا، درجة قيام البعض بقتل السفير الأمريكي هناك. هل كان كل هذا الصياح والصخب والقتل من مظاهر التدين أم من مظاهر فقدان السيطرة على النفس، أدى إلى توجيه مشاعر الغضب والكراهية إلى أشخاص ليس لهم صلة بالعمل الذي أثار الاستياء ابتداء؟

إني أعتبر من نفس هذا النوع من الأعمال، ما وقع من اعتداء لفظي على ممثلة مشهورة، بزعم الاحتجاج على نوع معين من الأفلام التي تقوم بالتمثيل فيها، واعتباره منافيًا للدين والأخلاق. إذ رأى أحدهم أنه لا يكفي هذا الاحتجاج بل لابد من التعرض للسلوك الشخصي للممثلة بالسب والقذف. من نفس هذا النوع من الأعمال أيضًا ما قامت به إحدى المدرسات في الصعيد من قصّ شعر تلميذة صغيرة من تلميذاتها، رغمًا عنها، بحجة أنها لم تحتشم بالدرجة الكافية فلم تغطّ شعرها بحجاب. كل هذه الأعمال ليست من أعمال التطرف في التدين، بل تنتمي إلى نوع مختلف تمامًا من السلوك الانساني، أراه أقرب إلى الهوس.

(٣)

لماذا تغيّر رأينا في نجـيـب محفـوظ؟

منذ ربع قرن (١٩٨٧)، وقبل حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل بعام واحد، نشرت له مجموعة من القصص القصيرة بعنوان «صباح الورد»؛ كنت أقرأ فيها منذ أيام قليلة فوجدت واحدة منها ذات صلة وثيقة ببعض ما يجري في مصر الآن.

القصة محزنة ولكن كثيرًا مما يجري في مصر الآن محزن أيضًا. ولأن نجيب محفوظ كان رجلًا ثاقب البصر، فليس غريبًا أن يكتب في ١٩٨٧ شيئًا يمكن أن يلقي الضوء على ما حدث بعد ذلك، ولو بربع قرن.

القصة اسمها «آل شكري بهجت»، وهي قصة بسيطة ولا يزيد طولها على عشر صفحات صغيرة. وتدور حول أسرة تتكون من رجل وزوجته وأربع بنات وولد جاء متأخرًا، بعد أن بلغ الأب سن المعاش. كان الولد (شكري) وسيما رياضيّ الجسم، التحق بكلية الطب وكان متقدمًا في الدراسة. وكان حب أبيه له يفوق حبّه لأي شيء. ولكن حدث أن لاحظ الأب والأم أن الشاب لم يعد كسابق عهدهما به. فتر مرحه ومال إلى الانطواء. ثم وقعت الواقعة وتحولت القصة إلى مأساة.

دخل شكري حجرة المعيشة حيث يجلس والداه أمام التلفزيون، وضغط على مفتاح التلفزيون فأسكته، وجاء بكرسي صغير فجلس أمام والديه قائلا: «ثمة سؤال يشغل بالي».

قال الأب مستنكرًا: «ولكنك أغلقت التلفزيون دون استئذان؟».

قال الابن بعد لحظة صمت : «لماذا لا تصليان؟» .

ذهل الأب والأم للمفاجأة. إنهما ليسا متدينين، ولكنهما لا يضمران للدين شرًّا. إن الدين لا يشغل بالهما ولكنهما لا يؤذيان أحدًا، ولا يسمحان أيضًا لأحد بالتدخل في شئونهما الخاصة. وهاهو الابن يحاول الآن أن يفرض رأيه عليهما .

تبادل الأب والأم نظرة حيرة واستغاثة.

قال الابن بعد فترة صمت : «ألستما مسلمين؟» .

قال الأب : طبعًا.

فرد الابن : «المسلم ليس مجرد اسم ولكنه عقيدة وسلوك».

- المسلم مسلم في جميع الأحوال.

- كلا.. إما أن تكون مسلما أو لا.

تساءلت الأم بقلق : «هل انضممت إلى التيارات التي يتحدثون عنها؟».

- هداني الله إلى طريقه.

قال الأب : «لم تحدثنا من قبل بهذه اللهجة؟».

أجاب الابن : «كنت في غيبوبة الجاهلية».

- لا أقبل أن تخاطبني بهذا الأسلوب!

- انظر. طالما شجعتني على الصدق والصراحة، وها أنت تضيق بمن يخالف رأيك.

قال الأب : «شكري، احصر انتباهك الآن في دراستك الصعبة، ولما تقف على قدميك أفعل بنفسك ما تشاء. أسرتنا لم تقم يومًا على الإكراه أو العنف».

قالت الأم لزوجها بعد انصراف الابن : «لن تستطيع أن تقول له إنه مخطئ أو تقنعه بأننا على صواب» .

أجاب الأب : «إنه يطالبنا بالتخلي عن أجمل ما في حياتنا» .

ضاعف من ألم الأب والأم أن الابن تجنبهما بعد ذلك تجنبًا تامًّا. فهو إما في الكلية أو في جامع الحي أو في حجرته أو يتناول طعامه في المطبخ. إنها مقاطعة مطلقة. وشعر الأب والأم بأن مصيبة حلّت بهما ولا تخف بمرور الزمن، بل تتعقد وتستفحل وتنذر بشرّ العواقب. وقال الأب لنفسه «كدّرت صفوي عليك اللعنة»، وحنق على التيارات المتطرفة واعتبرها غريمه الأول في الحياة.

عندما ألقي القبض على شكري في أعقاب معركة دامية مع الشرطة، واتهم بارتكاب جريمة قتل، أدرك الأب والأم أنهما خسرا ابنهما الوحيد الذي عقدا به آمالهما. وانطلق الأب يبحث عن محام قدير ويدبر له المال اللازم من مدخراته ومن بيع بعض حليّ زوجته. ولكن الشاب رفض مقابلتهما. فسد مذاق الحياة تمامًا، وأسدل الستار بالحكم على الشاب بالشنق ونُفذ الحكم. وصف أحد أصدقاء الأب حاله فيما بقي له من عمر بقوله :

«شعرت طوال الوقت بأنه يغالب ألما دفينا حادًّا، وباقيا كالظل. ولأول مرة في أثناء ذلك العمر الطويل أشعر بأنه يكتم عنا أشياء تحاوره في أعماقه، وأنه على أي حال لم يعد الشخص الذي كان » .



القصة لا تتضمن أي نقاش حول الموقف الأمثل من الدين، ولا خلافًا حول تفسير هذا النص الديني أو ذاك، ولا تدعو إلى تبني موقف دون آخر، بل تصف مأساة عائلية أدّى فيها موقف فكري أو إيديولوجي إلى إفساد علاقة من أجمل العلاقات الإنسانية وأقواها، إذ عجز صاحب هذا الموقف الفكري عن أن يرى جانبًا إنسانيًّا مهما هو حب أبيه وأمه له، والآمال التي عقداها عليه. إن تجنب المأساة لم يكن يتطلب أن يقتنع أحد الطرفين برأي الآخر، بل كان يتطلب فقط تغيرًا في طريقة التعامل مع الآخرين.

خطر بذهني عندما قرأت القصة أن شيئًا شبيها جدًّا بها يحدث في مصر الآن. ففريق من المصريين يبدو وكأن قلوبهم قد اعترتها قسوة مفاجئة، وغريبة عليهم كما هي غريبة على سائر المصريين (أسرتنا لم تقم يومًا على الإكراه أو العنف). هذا الفريق يعلن فجأة أنهم متدينون على نحو مغاير لما اعتاد عليه المصريون لقرون طويلة، وأنهم يطالبون

سائر المصريين بأن يحذوا حذوهم بالضبط وإلا اعتبروا «كفارا» يحق عليهم العقاب، سواء كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين أو أقباطًا. ثم أعلنوا فجأة مواقف غريبة عن سائر المصريين، من تحديد الثياب الواجب ارتداؤها، إلى رفض خروج المرأة إلى العمل، ورفض جلوسها مع الرجل في نفس الفصول أو المدرجات في المدارس والجامعات، أو في النوادي أو الشواطئ، أو وسائل المواصلات، إلى مواقف جديدة وغريبة على المصريين من الأدب والسينما والمسرح والرسم والنحت والموسيقى والغناء والرقص، إلى أساليب الاحتفال بالزواج والأفراح، وكتابة الخطابات وإلقاء الخطب، وأسلوب البدء في المكالمات التلفونية وإلقاء السلام والتحية، كما تغير أسلوبهم في إذاعة شعائر الصلاة، فقرروا استخدام الميكرفونات بكثرة، فلا يقتصر على إذاعة الأذان، بل يشمل خطب أئمة المساجد وأحيانا إذاعة الصلاة نفسها. واعتبروا أن كل هذه التغييرات ضرورية لاعتبار الدولة إسلامية حقًّا، واعتبار المسلم مسلما وإلا حقت عليه عقوبة تتفاوت قسوتها من حالة إلى أخرى بحسب درجة التعصب، ولكنها تشتد مع مرور الوقت.



ثم قرأت في الصحف أن واحدًا من الداعين إلى هذا الأسلوب الجديد في التدين أطلق أوصافا بذيئة للغاية على أدب نجيب محفوظ، مما يوحي بالطبع بأنه لو أصبح الأمر في أيدي أمثال هذا الرجل لتحديد ما يُسمح بطبعه ونشره وقراءته وما لا يسمح، لمنعت كتب نجيب محفوظ من التداول. لم يكن مثل هذا الكلام جديدًا تمامًا على أسماعنا فقد اعتدى البعض منذ سبعة عشر عامًا على نجيب محفوظ بطعنه في يده ورقبته مدعيًا أن روايته «أولاد حارتنا» تحتوي على ما أعتبره كفرًا. نعم حدث هذا منذ سبعة عشر عامًا، ولكن لم يكن مثل هذا متصورًا منذ سبعين عامًا، إذ لم يكن من بين المصريين من يتخذ مثل هذا الموقف من الدين والأدب والفن، أو على الأقل لم يكن من بينهم من يجرؤ على إعلان مثل هذا الموقف. بل مما يجدر التذكير به أنه منذ سبعين عامًا (أي في الأربعينيات من القرن الماضي) كتب ناقد أدبي مصري كبير بضع مقالات يشيد فيها بأدب نجيب محفوظ، مما فرح به نجيب محفوظ فرحًا شديدًا وجعله يحفظ الجميل

لهذا الناقد الكبير، إذ نبّه الناس إليه في وقت لم يكن قد ذاع فيه صيته بعد. كان هذا الناقد الأدبي هو سيد قطب الذي كانت لديه بلا شك ميول دينية قوية منذ الأربعينيات، جعلته يكتب عن «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وتحليلات جميلة للأسلوب الفني في القرآن الكريم.

لقد طرأت على مصر خلال السبعين عامًا الماضية تغيرات كثيرة، من نوع التغيرات التي أدت بسيد قطب إلى التحول من النقد الأدبي إلى التطرف الديني، ولكنها لم تصل (فيما نعلم) بسيد قطب إلى أن يغير نظرته إلى أدب نجيب محفوظ. ولكن يبدو أن الأمور ساءت بشدة منذ الستينيات، حتى وصلنا إلى من يصف أدب نجيب محفوظ بالأوصاف البذيئة التي أشرت إليها. ما الذي حدث بالضبط ليؤدي بنا إلى هذه النتيجة؟

في حوار دار بين الأب والأم في قصة نجيب محفوظ التي بدأت بها هذا الفصل، عندما بدآ يلاحظان ما طرأ على ابنهما من تغيرات، يقول الأب :

«إنه جيل مجهول» .

فتجيب الأم: «ولكننا ربيناه على الحرية والصراحة؟» فيجيبها الأب: «إنه جيل يعاني من ذكريات الهزيمة والغلاء والمستقبل المسدود» .

فهل وضع نجيب محفوظ يده، في هذه الجملة القصيرة، على أهم أسباب التغير الذي طرأ على شريحة يزداد حجمها من المصريين، فأنتج هذا الأسلوب المدهش في التدين؟

الفصل الثاني

الدين والديمقراطية

(١)

هل الديمقراطية سراب؟

كم تغيرت الدنيا منذ كنا في صبانا ومطلع شبابنا نتعلم ألف باء السياسة. كان هذا في منتصف القرن الماضي، عندما اعتنقنا أفكارا عن الحرية والديمقراطية تبدو الآن ساذجة للغاية. لم يكن السبب مجرد صغر السن وقلة الدراية والتجربة، بل كان من الأسباب أن العالم كان مختلفا جدًّا عنه الآن، فلم تعد الأفكار المقبولة (بل والصحيحة) حينئذ، مقبولة أو صحيحة اليوم.

كنا نعتقد (وهكذا قال لنا الكتّاب والمحلّلون السياسيون) أن العقبات الأساسية أمام تحقيق الديمقراطية تتلخص في حاكم مستبد، يفرض رأيه بالقوة، ويمنع أي معارضة، ويودع معارضيه السجون، إلى جانب شيوع درجة عالية من الفقر، تجعل الناس يقبلون الاستبداد في سبيل الحصول على لقمة العيش، ودرجة عالية من الجهل، تجعل الناس فريسة سهلة لأكاذيب الحكام، بل وتفقدهم القدرة على التمييز بين ما يحقق مصلحتهم وما لا يحققها. كان نظام الحكم في ظل الخلافة العثمانية حتى نهاية القرن التاسع عشر، أو في ظل محمد علي في مصر، في النصف الأول من ذلك القرن، مثالين واضحين للمعوقات الأساسية للديمقراطية : حاكم مستبد وفقر وجهل شائعان.

مع حلول القرن العشرين أضيفت إلى عقبات الديمقراطية استخدام وسائل الإعلام في خداع الناس وتضليل الناخبين. وكانت الأمثلة الصارخة على ذلك حتى منتصف القرن، استخدام جهاز جبار للدعاية من جانب ستالين في روسيا السوفيتية، ومن جانب

هتلر في ألمانيا النازية، وموسوليني في إيطاليا الفاشية. هكذا أصبح «غسيل المخ» أحد المعوقات الأساسية للديمقراطية، بالإضافة إلى ميل الحاكم للاستبداد، وإلى الفقر والجهل. ومن ثم أصبح من المتصور (بل ورأينا بأعيننا) كيف تقع شعوب متقدمة اقتصاديا وثقافيا ضحية لنظم غير ديمقراطية.

هكذا كان الحال عندما بدأ وعينا يتفتح على ما يحدث في العالم. نعم، كنا في مصر ندرك أن هناك عاملا آخر مهما لابد أن يضاف إلى هذه العوامل، وهو الاحتلال الأجنبي. إذ كيف يمكن أن نتصور أن يسمح المحتل الأجنبي لشعب مستعمر بأن يحظى بحكومة ديمقراطية تعبر عن آمال الناس التي لابد أن تتعارض جذريا مع أهداف الاحتلال؟ ولكن من الواضح أن هذا لم يفت في عضدنا، بل بدأنا نمارس مختلف طقوس الحكم الديمقراطي بمنتهى الجدية، منذ وضعنا دستور ١٩٢٣، وحتى ثورة ١٩٥٢، رغم خضوعنا طوال هذا الوقت للاحتلال البريطاني، فضلا عن شيوع الفقر والجهل بين ثلاثة أرباع السكان.

كم تغيرت الدنيا منذ ذلك الوقت، فلم تعد لا شخصية الحاكم المستبد، ولا الفقر أو الجهل، ولا حتى الاحتلال الأجنبي، معوقات شائعة في طريق الديمقراطية. ومع هذا، فإن الديمقراطية تبدو وكأنها كالسراب، يبتعد عنا كلما ظننا أننا نقترب منه، ليس في بلادنا فقط بل وأيضًا في تلك البلاد التي ابتدعت الديمقراطية، ونطمع في تقليدها. إن القول الذي يتردد بين حين وآخر بأننا نعيش في عصر ازدهار الديمقراطية، هو أقرب إلى الأكذوبة، بل هو أكذوبة كبيرة يصدقها للأسف عدد كبير من الناس في بلادنا وبلادهم على السواء.



فلنأخذ أولًا تلك البلاد «العريقة ديمقراطيا» . نعم، لقد اختفت أو كادت تختفي تمامًا أمثلة الحاكم المستبد الذي تنحني له الجباه، وينصاع الناس لأوامره، بل وكادت تختفي أيضًا أمثلة الرؤساء الذين يجمع الناس على احترامهم وحبهم بما لهم من كاريزما وجاذبية شخصية. ففي الخمسين عامًا الماضية لم تعرف بريطانيا مثلًا زعيما سياسيا له مواهب وجاذبية ونستون تشرشل، ولا فرنسا رئيسا مثل شارل ديجول، ولا عرفت الولايات

المتحدة رئيسا مثل جون كيندي (بل ويلاحظ أن اختفاء أمثال هؤلاء الرؤساء والقادة ليس صدفة بل له علاقة وثيقة بتطورات أخرى سوف أذكرها بعد قليل). لقد عرفت هذه البلاد وغيرها رؤساء لديهم من صفات الممثلين أكثر من صفات الزعامة الحقيقية، من أمثال توني بلير في إنجلترا، وريجان وجورج بوش في أمريكا، وبيرلسكوني في إيطاليا.

يبدو إذن وكأن وجود حاكم قوي ومستبد كعقبة في وجه الديمقراطية ظاهرة آخذة في الزوال. ولكن العقبتين الأخريين (الفقر والجهل) قد تراجعتا بشدة هما أيضًا، خلال المائة عام الماضية، وعلى الأخص خلال نصف القرن الماضي، مع ما حدث من ارتفاع في مستوى المعيشة وانتشار التعليم. فما الذي حدث إذن خلال الخمسين عامًا الماضية، ليجعل المجالس النيابية في هذه البلاد، أقل أهمية بكثير مما كانت، وأعضاءها يفقدون الكثير مما كانوا يحظون به من احترام، ويجعل نسبة المشتركين في التصويت في الانتخابات تنخفض انخفاضًا شديدًا، ويزيد من جرأة الحكومات على اتخاذ قرارات لا تحظى بتأييد شعبي، والاشتراك في حروب لا تحظى برضا الرأي العام، بل ويعارضها ويتظاهر ضدها معظم الناس؟

في البلاد الأقل عراقة في الديمقراطية حدثت أشياء مماثلة. ففي روسيا لم يعد من السهل تصور ظهور حاكم له ما كان لجوزيف ستالين من استبداد وانفراد بالرأي، ولا أن يظهر في الصين حاكم له صفات مثل ما كان لماوتسي تونج. فقد بعث سقوط الشيوعية في روسيا، وما أصابها من ضعف في الصين، آمالا كبارًا في أن يحل بالدولتين عصر جديد من الحرية السياسية. ولكن الحقيقة أن الذي ينخر بشدة في عظام الديمقراطية في الدول العريقة في الديمقراطية في الغرب، قد بدأ ينخر أيضًا في عظام النظام السياسي في الشرق، حتى بعد سقوط النظام الشيوعي الصارم.

أما بلادنا نحن، فقد كان من المحتم أن نتأثر بما يحدث خارج حدودنا، مع بعض الاختلافات الناتجة عن طول عهدنا بالاستعمار والتبعية. لقد عرفنا حتى وقت قريب ظاهرة الحاكم المستبد، حتى بعد أن كادت الظاهرة أن تختفي في الغرب. ولكننا منذ السبعينيات، عرفنا أيضًا حكامًا لهم صفات أقرب إلى صفات الممثلين منها إلى صفات الزعماء والقادة. ومع ذلك فقد استمرت محنة الديمقراطية عندنا، لعدة أسباب منها طبعًا

استمرار ظاهرتي الفقر والجهل، ومنها استمرار تبعيتنا لقوى خارجية، ولكن هناك سببا ثالثًا هو الذي أريد أن أركزّ عليه فيما بقي من هذا الفصل،وهو نفس السبب المسئول عن محنة الديمقراطية في العالم ككل.



خلال الأربعين عامًا الماضية نمت ظاهرتان مهمتان، بينهما صلة وثيقة، وكان لهما تأثير بالغ على الحياة الاجتماعية والسياسية في البلاد المتقدمة صناعيا، في البداية، ثم انتشر تأثيرهما في منطقة بعد أخرى من العالم حتى شمل العالم كله، وكان من بين آثارهما إلحاق ضرر بالغ بالديمقراطية.

فمنذ أوائل السبعينيات من القرن العشرين، التفتت الأنظار بشدة إلى ظاهرة أطلق عليها اسم «الشركات متعددة الجنسيات»، وهي الشركات العملاقة التي يمتد نشاطها في الإنتاج والتسويق، إلى مختلف أطراف الأرض، ومن ثم يصعب نسبتها إلى دولة معينة أكثر من نسبتها إلى أخرى، والتفتت الأنظار إلى نموها السريع وضخامة حجم نشاطها حتى فاق حجم بعضها حكم إنتاج دول بأكملها.

لم تكن ظاهرة الشركات العملاقة جديدة تمامًا على العالم. فشركة بريطانية كشركة الهند الشرقية يعود نشاطها في خارج حدود بريطانيا إلى أكثر من ثلاثة قرون. ولكن الأمثلة كانت محدودة فزادت وتضاعفت. وكانت الشركة تخضع للدولة الأم التي نشأت فيها وتلتزم بسياستها، فأصبحت تتحدى حكومة دولة المنشأ وتتجاهل المصلحة القومية. بدأ الكلام إذن يكثر عن تضاؤل سلطان الدولة في مواجهة سلطان الشركات العملاقة، وعن خضوع السياسة، أكثر من أي وقت مضى، لإرادة هذه الشركات بدلًا من العكس. وأصبح الدبلوماسيون المنتشرون في الدول المختلفة، يعتبرون من أهم مهامهم، إن لم تكن أهمها على الإطلاق، تحقيق مصالح هذه الشركات. وأصبح من الممكن أن نقول الشيء نفسه عن الهيئات الدولية.

الدولة تضعف والشركات تقوى، والولاء للأمة يضعف في مواجهة تيار العولمة. فما الذي يمكن أن نتوقع أن يحدث للديمقراطية السياسية؟ البرلمانات تنتخب، والأحزاب تتنافس، ولكن الحقيقة أن محادثات خفية تجري بين السياسيين وممثلي الشركات

(سواء كان ممثلو هذه الشركات سياسيين أيضًا أو لم يكونوا)، فلا تُلقي هذه المحادثات بالا للمناقشات البرلمانية، وتنتهي بقرارات لم يحددها أي حزب ابتداء، بل أصبحت هي التي تحدد اتجاهات الأحزاب (بما في ذلك قرارات بشن حرب لصالح هذه الشركات). شعر الناس بذلك وإن لم يعترفوا صراحة به، فأخذت نسبة الاشتراك في التصويت في الانتخابات تتضاءل، وفقدت المناقشات البرلمانية والخلافات السياسية بين الأحزاب الكثير من أهميتها، بل لقد تضاءلت الاختلافات بين الأحزاب المتنافسة (لنفس الأسباب)، وتحولت هذه الاختلافات، أكثر فأكثر، إلى اختلافات تافهة، كاختلاف درجة جاذبية رؤساء الأحزاب، أو الاختلاف حول قضايا بعيدة الصلة بالسياسة، كالموقف مثلا من إباحة أو حظر الإجهاض، أو إباحة أو حظر الزواج المثلي.. إلخ.

اقترنت ظاهرة نمو الشركات العملاقة، بارتفاع مستويات الدخل، والتقدم السريع في وسائل الاتصال، وتخزين ونقل المعلومات، فنمت أيضًا ظاهرة المجتمع الاستهلاكي، حيث يحل هدف زيادة الاستهلاك محل أي هدف آخر، سياسي أو اجتماعي أو أخلاقي. وظاهرة المجتمع الاستهلاكي هي صنو ظاهرة الشركات العملاقة وتوأمها. فنمو هذه الشركات يتطلب العمل على زيادة الميل إلى الاستهلاك، وتراجع أهمية القضايا السياسية يضاعف أيضًا من قوة هذا الميل إلى الاستهلاك. ولكن نمو ظاهرة المجتمع الاستهلاكي يزيد أيضًا من سطوة الشركات العملاقة ويسهّل عليها فرض سلطانها على السياسيين.

استمر بالطبع الزعم بأن الشعب هو السيد، وأن القرارات الأساسية تُتخذ بجمع الأصوات، وأن الفرد هو الذي يختار حكّامه، ويفرض إرادته بكل حرية في ميدان السياسة، كما يقارن بمطلق الحرية بين السلع المعروضة عليه فيختار أفضلها. ولكن الحقيقة أن هذه الحرية السياسية أكذوبة كبيرة، كما أن حرية المستهلك في اختيار أكثر السلع تحقيقًا لمصلحته، في ظل وسائل الدعاية والإعلام المختلفة، أكذوبة كبيرة أخرى.



لقد انتقلت هذه التطورات إلى بلادنا بدرجات مختلفة، منذ بدأ تطبيق السياسة المعروفة باسم الانفتاح الاقتصادي (والتي لم تنتهجها دول العالم الثالث بمطلق حريتها بل فُرضت عليها فرضًا). وأصبح اتخاذ القرارات الأساسية في بلادنا يخضع، أكثر فأكثر، لمصالح وإرادة الشركات العملاقة، تمامًا مثلما حدث في الدول «العريقة ديمقراطيا»، مع اختلاف في درجة الخضوع بين دولة وأخرى، ولكن المسيرة هي في كل مكان في نفس الاتجاه.

هكذا أصبح العائق الأساسي أمام الديمقراطية السياسية في بلادنا، مثلما هو في بلادهم، ليس الحاكم القاهر المستبد، (رغم ظهوره بين حين وآخر)، وليس هو الفقر أو الجهل (رغم استمرارهما في كثير من البلاد)، وإنما أصبح العائق الأساسي هو سطوة الشركات العملاقة التي يساعدها في ترسيخ هذه السطوة، نمو ظاهرة المجتمع الاستهلاكي. ولكن ليس هذا هو العائق الوحيد.

(٢)

أشباه الأخبار..

إذا رجعنا في الزمن نحو نصف قرن، نجد أن سطوة وسائل الإعلام على أفكار الناس كانت أقل بكثير مما هي اليوم. قارن مثلا بين الدور المتواضع الذي لعبته وسائل الإعلام في السنوات الأولى لثورة ١٩٥٢، حيث لا يوجد تلفزيون، والصحف والمجلات محدودة التوزيع، والراديو نادر جدًّا في القرى، وبين الدور الذي لعبته، ولا تزال تلعبه وسائل الإعلام في ثورة ٢٠١١، حيث التلفزيون مفتوح في كل بيت، ولا يكف عن الثرثرة، ويبث الصور المثيرة مصحوبة بالموسيقى الحماسية، والصحف القديمة والجديدة تتبارى في كسب القراء وإثارتهم في اتجاه أو آخر.. إلخ.

كان التغير الذي طرأ على وسائل الإعلام أسرع بكثير في بلادنا منه في البلاد التي اخترعت هذه الوسائل أصلا، فالذي حدث عندهم بالتدريج البطيء يحدث عندنا بسرعة. ومع هذا فسطوة الإعلام عندهم، هي أيضًا أكبر بكثير مما كانت منذ خمسين عامًا، سواء في نشر الأخبار أو في تشكيل الأفكار السائدة. وأنماط السلوك. وأريد في هذا الفصل أن أركّز على ما طرأ من تغير، عندنا وعندهم، على نشر وبث الأخبار بوجه خاص.

أذكر أنه في أوائل الستينيات ظهر كتاب في الولايات المتحدة يتحدث عن أثر وسائل الإعلام في المجتمع، وابتدع مؤلفه تعبيرًا جديدًا عن ظاهرة جديدة، هو «أشباه الأخبار» (Pseudo–news)، وكان يقصد بذلك ما يبدو وكأنه أخبار ولكنه لا يحمل أي خبر أو

معلومة جديدة على الإطلاق. وقد لاحظت أنه، مع مرور الزمن على ظهور الكتاب أن هذه الظاهرة تزداد عندهم وعندنا على السواء، أي زاد ما ينشر في الجرائد والصحف ويذاع في الراديو والتلفزيون من «أشباه الأخبار»، وزاد قبول الناس لها وكأنها أخبار حقيقية. مع ملاحظة أن الانخفاض النسبي في مستوى التعليم والثقافة في بلادنا، يجعل تمرير مثل هذه «الأخبار» أسهل عندنا بكثير منه في البلاد التي سبقتنا في التعليم والمستوى الثقافي العام.



شخصية أمريكية كبيرة تأتي إلى بلادنا في زيارة رسمية، وتلتقي ببعض كبار المسئولين وعلية القوم عندنا. وهي شخصية ليست لديها الكثير من الوقت لتضيعه في السفر دون سبب مهم. والزيارة تأتي في أعقاب زيارة أخرى قام بها رئيسنا الجديد للمملكة السعودية، ثم تبعتها مباشرة زيارة من هذه الشخصية الأمريكية لإسرائيل، والتقاؤها بأكبر السياسيين هناك. انظر ما تنشره أو تقوله وسائل الإعلام في بلادنا عن هذه الزيارات، مما يجوز وصفه «بأشباه الأخبار» . الشخصية الأمريكية الكبيرة جاءت وقابلت الرئيس. هذا هو ما يقوله الخبر، ولكن لا شيء يذكر بعد هذا إلا عن «تبادل الرأي في أحوال المنطقة»، أو عن «بحث العلاقات الثنائية بين البلدين»، مما لا ينطوي على أي خبر على الإطلاق يزيد عن مجيء الشخصية الأمريكية وحدوث المقابلة ثم انصرافها. إذ ما الذي يمكن أن يدور حوله الكلام غير «أحوال المنطقة» ؟ وأي علاقة توجد بيننا وبين الولايات المتحدة غير العلاقات «الثنائية» ؟

أما زيارة وزيرة الخارجية الأمريكية لإسرائيل في أعقاب زيارتها لمصر، فكل الذي يقال عنها إن الوزيرة، فضلًا عن مناقشة العلاقات الثنائية وأوضاع المنطقة مع المسئولين الإسرائيليين، طمأنتهم على أن مصر وعدت باحترام معاهدة السلام بينها وبين إسرائيل. كم مرة سمعنا مثل هذا التصريح؟ وهل حقًّا يستحق مثل هذا التصريح أن تذهب الوزيرة من أجله وتجيء من بلد لآخر؟ إن الغرض الحقيقي من مثل هذه التصريحات هو إخفاء الأسباب الحقيقية للزيارة، والتي قد تتعلق بإيران، وبما يجب أن تفعله أو لا تفعله

إسرائيل إزاء إيران أو إزاء سوريا، وبرأي أمريكا في هذا وذاك، أو في غير ذلك من الأمور التي لا يُسمح لأمثالنا بمعرفتها.



ظاهرة «أشباه الأخبار» ظاهرة مؤسفة بل ومحزنة. فكثيرًا ما يخطر بذهني الفكرة الآتية : «ما أكثر ما كان من الممكن أن توفره علينا وسائل الإعلام من عناء وحيرة لو قالت لنا أخبارًا حقيقية وليس مجرد أشباه أخبار. بل كم كان من الممكن أن تتحسن حياتنا السياسية لو بنى الناس أحكامهم وشكلوا أحزابهم بناءً على أخبار حقيقية وليس على «أشباه الأخبار» ؟ خطر ببالي أيضًا أكثر من مرة الخاطر الآتي : «ما أعظم النفع الذي كان يمكن أن يعود على حياتنا السياسية لو أن رجلًا مهما كجمال عبد الناصر مثلًا، قرر في لحظة صفاء مع النفس أن يجلس لكتابة مذكراته كاملة، فلم يكتف بما كان يقوله في خطبه من مهاجمة الاستعمار وأذناب الاستعمار، بل يقول لنا مثلًا ما كان يدور حقا بينه وبين الرئيس السوفييتي خروشتشوف، أو الرئيس اليوجسلافي تيتو، أو ما كان ينقل إليه من رسائل من الولايات المتحدة.. إلخ؟» .



كيف نفسر هذه الزيادة السريعة فيما ينشر ويذاع من «أشباه الأخبار» ؟ لابد أن بعض الأسباب يتعلق بما طرأ من تغيرات على وسائل نقل الأخبار، وعلى الناس الذين يتلقون الأخبار، ولكن السبب الأهم في رأيي يتعلق بمضمون الأخبار الحقيقية التي يجري استبعادها لصالح «أشباه الأخبار» .

قرأت مرة أن أول صحيفة صدرت في الولايات المتحدة (وكان هذا قبل إعلان استقلال أمريكا) وصفت نفسها، ليس بأنها صحيفة يومية أو أسبوعية بل بأنها «تصدر عند الحاجة»، أي عندما توجد أخبار تستحق الذكر. منذ ذلك الحين، أي خلال القرنين أو القرون الثلاثة الماضية، زاد بشدة عدد الصحف التي تصدر بانتظام، يوميا أو أسبوعيا، وزاد عدد ساعات الإرسال من الراديو والتلفزيون حتى شملت اليوم بأكمله. ولكن أوراق الصحيفة لابد أن تُملأ، وساعات الإرسال بالراديو والتلفزيون يجب أن تشغل بشيء ما،

من ذلك تكرار نشرات الأخبار كل بضع ساعات أو أقل، وليس هناك من الأخبار التي تستحق الذكر ما يملأ كل هذه الصفحات والساعات، فتحل أشباه الأخبار محل الأخبار، وتبالغ الصحيفة في أهمية الخبر التافه حتى تجد ما تنشره بعناوين كبيرة في الصفحة الأولى، وتصنع الصحف والتلفزيون نجوما ليس فيهم أي مبرر حقيقي للنجومية، ولكن جعلهم نجومًا تخلق فرصًا جديدة لنشر شبه الأخبار، وزيادة نشر شبه الأخبار يزيد من النجومية.. إلخ.



ولكن «عصر الجماهير الغفيرة» مسئول أيضًا عن انتشار أشباه الأخبار. إن ما يمكن أن تقوله في حجرة الصالون لأصحابك وأفراد أسرتك لا يصلح عادة لأن تقوله لجمهور كبير من الناس. حكى لي مرة صديق ظريف كان أستاذا بكلية التجارة أنه أعدّ أول محاضرة لإلقائها على طلبته في أحد الموضوعات العلمية، ثم دخل لإلقائها فإذا به يرى في المدرج عدة مئات من الطلاب، وكان يظن أنه سيجد عشرين أو ثلاثين. قال لي إنه اكتشف فجأة أن الكلام العلمي الذي كان قد أعدّه لم يعد يصلح للمحاضرة أمام هذا العدد الغفير من الطلاب. إنهم يحتاجون، على حدّ قوله، إلى كلام إنشائي بليغ يبدأ بعبارة مثل : «أيها الأخوة المواطنون..» !

سمعت أيضًا تعبيرًا عن معنى قريب من هذا من أمريكي كان يعمل في محطة إذاعة أمريكية اسمها (محطة الإذاعة القومية العامة NPR)، وهي محطة لا تستهدف الربح، بعكس معظم محطات الإذاعة الأمريكية الأخرى، بل تهدف إلى تحقيق نفع عام وإفادة المستمعين بنشرات أخبار حقيقية وتحليل متعمق للأخبار، فضلًا عن برامج ثقافية. قال هذا الرجل مرة في هذه المحطة إنه كان يعمل قبل ذلك في محطة أخرى تستهدف الربح ومن ثم تسعى للوصول إلى جمهور كبير يمكن أن يغري عدده المعلنين عن مختلف السلع. ولكن الوصول إلى هذا الجمهور الكبير يتطلب نوعًا مختلفًا من البرامج ومن نشرات الأخبار. كان أقصى المسموح بإذاعته في هذه النشرات، فيما عدا أخبار القتل والكوارث، «أشباه الأخبار»، أي الأخبار الخالية تمامًا من المضمون، وكان يجري التنبيه على مُعّدي النشرة بأن أي خبر لا يجب أن يستغرق أكثر من ثوانٍ معدودة، ما لم يكن

يتعلق بحادث من نوع موت الرئيس أو قتله أو نشوب حرب. وفي جميع الأحوال يجب أن يتجنب معدّ النشرة أي تحليل أو تفسير للخبر.



ولكن أهم سبب لانتشار «أشباه الأخبار» يتعلق بزيادة ما يراد إخفاؤه. إني أميل إلى الاعتقاد بأن العلاقات السياسية والاقتصادية بين الدول، وفي داخل الدولة الواحدة، تبعد أكثر فأكثر عن مبادئ الأخلاق مع مرور الوقت. نعم، ما أكثر ما يحفل به التاريخ، القديم والحديث، من أمثلة على استعداد السياسيين للخروج عن أبسط قواعد الأخلاق من أجل تحقيق مصالح خاصة، لأنفسهم أو لبلادهم. ولكن هناك من الشواهد ما يدل على أن هذا الاستعداد للخروج عن مبادئ الأخلاق يزيد مع الوقت ولا ينقص، بسبب غلبة المصالح الاقتصادية على غيرها، وبسبب ازدياد فرص الكسب والربح المادي لنفس السبب الذي ذكرته منذ قليل، وهو نمو المجتمعات «ذات الجماهير الغفيرة»، وما يدعمه من نمو ظاهرة العولمة، حيث يمتد الأفق الاقتصادي (ومن ثم السياسي) ليشمل العالم بأسره. ولكن إذا كانت العلاقات السياسية والاقتصادية تبتعد أكثر فأكثر عن مبادئ الأخلاق، فلابد أن يزيد أيضًا ما يراد إخفاؤه من أخبار، أو من دوافع وراء الأخبار، ومن ثم تزيد الحاجة إلى تجنب الخوض في الدوافع الحقيقية لما يحدث (مادامت الدوافع الحقيقية بهذا القدر من الدناءة)، فتزيد الحاجة أكثر فأكثر إلى نشر «أشباه الأخبار».

ما الذي يمكن أن نتوقع حدوثه «للديمقراطية» مع الاختفاء التدريجي للأخبار الحقيقية، وحلول «أشباه الأخبار» محلها؟ إلى أي مدى يحق لنا، في هذه الحالة، أن نفترض أن من يذهب للإدلاء بصوته، قد كوّن رأيه بناء على معرفة بحقيقة الأشياء؟

(٣)

كلام غير جائز سياسيًّا

في محاكم كثيرٍ من الدول الغربية، يُطلب من الشاهد أن يقسم، ليس فقط بأن يقول الحقيقة، بل أيضًا بأن يقول «الحقيقة كاملة» . وقد سألت نفسي عما إذا كنا نحن، معشر الكتّاب، الذين يتوقع منهم الناس أن يقولوا لهم ما يعرفون، نقول «الحقيقة كاملة»، كما يطلب القاضي من الشهود. وقد كانت الإجابة للأسف أن هذا أمر نادر جدًّا. فمعظم الكتّاب، في رأيي، نادرًا ما يقولون الحقيقة كاملة، ليس لأنهم يجهلونها، بل على الرغم من معرفتهم بها.

قد يبدو هذا لأول وهلة اكتشافا خطيرًا، ولكنه ليس كذلك، إذ إن الأمر ليس قاصرا بأي حال على الكتّاب. نحن نمضي في حياتنا اليومية، نحادث أصدقاءنا وزملاءنا في العمل، بل وحتى أفراد عائلتنا، فلا نقول الحقيقة الكاملة إلا لماما. والسبب أن الحقيقة الكاملة لا يسر أحدًا معرفتها في العادة، وكثيرًا ما تكون جارحة، بل وقد يهدد قولها علاقات هي في مجملها علاقات طيبة. ولهذا فالناس في الواقع لا تقول ولا تريد معرفة الحقيقة كاملة، حتى لو ظنوا أو زعموا غير ذلك. ولهذا فنحن نكتم الحقيقة الكاملة ليس عن معارفنا وأقاربنا فقط، بل ونكتمها أيضًا عن أنفسنا، إذ لا يستطيع أي منا أن يعيش في سلام مع نفسه إلا بقدر كبير أو صغير من خداع النفس. لا أريد الخوض في هذا الآن، بل أريد فقط أن أركّز على امتناع الكتّاب عن قول الحقيقة كاملة لقرّائهم.

* * *

في اللغة الإنجليزية تعبير حديث نسبيا (ربما لا يزيد عمره عن خمسين عامًا) يصف نوعا من الكلام بأنه «غير جائز سياسيًّا» (Politically Incorrect)، ويقصد به الكلام الذي قد يكون صحيحًا تمامًا، ولكنه يتعارض مع الرأي الشائع وقت صدوره. وينطوي هذا التعبير أيضًا على الاعتراف بأن الناس تغيّر آراءها مع تغير الوقت والظروف، فالرأي السائد الآن لم يكن كذلك دائمًا، وقد لا يستمر سائدًا إلى الأبد، وأن من الخطر دائمًا أن تقول كلامًا يتعارض مع الرأي السائد، إذ قد تفقد بسببه تقدير الناس أو احترامهم. وهذا هو المقصود بوصفه «غير جائز سياسيًّا» . ليس المقصود إذن أنه يتعارض مع ما يقوله أصحاب السلطة السياسية، بل إنه يتعارض مع الرأي الشائع بين الناس.

من الأمثلة الواضحة على ذلك ما يعتبر مقبولا من كلام أو كتابات عن المرأة ودورها في المجتمع. فالذي كان مقبولا في الغرب قبل انتشار ما يسمى بالحركة النسوية (Feminism) لم يعد مقبولاً بعدها. بل لقد حدث تغير في النظرة في الغرب إلى الحديث عن الشذوذ الجنسي، يشبه ما طرأ من تغير في النظرة إلى الحديث عن مركز المرأة، وفي نفس الوقت تقريبًا. وقد عبّر كاتب ظريف عن هذا التغير بقوله إن ارتكاب عمل من أعمال الشذوذ الجنسي في الغرب، في أوائل القرن العشرين، كان عملا يعاقب عليه القانون، ثم صار في منتصف القرن عملا مقبولا أو على الأقل يضرب الصفح عنه، ولكن هناك خوف من أن يصبح مع مرور الوقت إجباريا !

كانت هناك تغيرات مماثلة في القرون السابقة فيما يعتبره الرأي الشائع مقبولا أو غير مقبول. فقد كان الاعتقاد السائد مثلا، في أوروبا حتى القرن الثامن عشر، أن المجرم «مجرم بطبعه»، وأن ما يولد به المرء من صفات وميول لا يمكن تغييره؛ لا بالتعليم أو التربية ولا بتغيير البيئة الاجتماعية. وكانت القوانين، بما فيها القانون الجنائي، تعبّر عن هذا الرأي السائد، فكانت عقوبة الإعدام تطبق أحيانًا على سارق مبلغ تافه من المال، استنادًا إلى أن «المجرم مجرم بطبعه»، ولا ينفع معه إلا القتل أو النفي. ثم، عندما اقترب القرن التاسع عشر من نهايته، كان الرأي الذي أصبح سائدًا هو العكس تمامًا، فأصبح يقابل بنفور شديد أي كلام ينكر ما يمكن للمجتمع تحقيقه عن طريق تهيئة البيئة الصالحة والتعليم السليم، وكأن الإنسان من الممكن تشكيله وتطويره على أي نحو نشاء، وأصبح القول بغير ذلك كلاما «غير جائز سياسيًّا» .

* * *

لابد أن نتوقع إذن اختلافًا كبيرًا بين الكتّاب في مدى استعدادهم لقول الحقيقة كاملة، بما في ذلك الكلام «غير الجائز سياسيًّا»، وإذا بنا نكتشف أن المستعدين لذلك أندر بكثير مما نظن. من الأمثلة التي تتبادر إلى ذهني لهذا النوع الحر الطليق من الكتّاب، بعض الكتّاب البريطانيين الأثيرين لديّ، مثل جورج أورويل وبرنارد شو وبرتراند رسل، وبعض الكتاب والفنانين المصريين مثلا صلاح جاهين وأحمد بهاء الدين وأحمد فؤاد نجم وصافيناز كاظم (وقد لاحظت أنهم أنتجوا بدورهم جيلًا جديدًا رائعًا له نفس الصفات). لقد قرأت لصافيناز كاظم مرة مقالا له عنوان جميل هو «الكتابة بنصف قلم»، وتقصد به النوع الآخر من الكتّاب الذين يكبلون أنفسهم بقيود لا تسمح لهم بقول الحقيقة كاملة. إن من الملاحظ أيضًا أن الكتّاب الذين يتجرءون ويقولون الكلام «غير الجائز سياسيًّا» يكونون في العادة خفيفي الظل (وكأن خفة الظل تتطلب أن يقول الشخص الحقيقة كاملة أو يكاد). وقد كان برنارد شو، الذي توفرت فيه الصفتان بدرجة عالية جدًّا، قول الحقيقة الكاملة وخفة الظل، كثيرًا ما يثير الضحك بأقواله الساخرة، وكثيرًا ما كان الناس يرفضون تصديق أنه كان فعلا يعني ما يقول، بل يعتبرون أقواله من قبيل المزاح أو الإفراط في السخرية، ومن ثم يعبّر الناس مرة أخرى عن عدم استعدادهم لسماع الحقيقة كاملة.

كيف نفسّر هذه الظاهرة؟ منذ أكثر قليلا من قرنين قال الفيلسوف البريطاني الشهير دافيد هيوم، إن العاطفة هي التي توجّه العقل وليس العكس. وقد شبه البعض العلاقة بين العاطفة والعقل بفيل ضخم يجلس فوقه رجل يظن أنه يوجّه الفيل في الاتجاه الذي يريده، بينما الفيل يسير على هواه، والرجل الجالس فوقه لا يفعل أكثر من محاولة تقديم الأسباب والمبررات للسير في هذا الاتجاه دون غيره. أظن أن هذا التشخيص للعلاقة بين العاطفة والعقل تشخيص صحيح، على الرغم من أننا نمضي في حياتنا متصورين أن العكس هو الصحيح، لمجرد أننا نحب أن نتصور ذلك. وهذا فيما يبدو أحد الأسباب المهمة التي تمنعنا من قول الحقيقة كاملة، وتدفعنا إلى إنكارها إذا قالها أحد.



ما الذي يجعلنا نظن أن قيام ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ يمكن أن يغيّر هذه العلاقة؟ لقد استمر بالطبع تغليب العاطفة على العقل بعد ٢٥ يناير، واستمر بالطبع ميلنا إلى إنكار بعض الحقائق، أو على الأقل نفورنا من الاعتراف بها، رغم أن بعضها قد يكون واضحا

كالشمس، لمجرد أن أهواءنا وآمالنا وطموحاتنا تتعارض تعارضًا شديدا مع هذه الحقائق ومع ما لابد أن يترتب عليها.

خذ مثلا موقفنا من الديمقراطية. إن للديمقراطية عيوبا معروفة ونقائص جمّة، تزيد كلما ساءت أحوال الناس الاقتصادية والتعليمية، وكلما زاد تأثير وسائل الإعلام، وزادت سطوة بعض الشخصيات الديماجوجية. فإذا جاءت الديمقراطية بعد فترة طويلة من الاستبداد وتقييد الحريات، كان من الصعب على الناس أن يعترفوا بأن نتيجة الديمقراطية لم تكن مرضية تمامًا، أو لم تكن مرضية على الإطلاق. ليس «من الجائز سياسيًّا» إذن الكلام عن عيوب مجلس الشعب الجديد المنتخب. فإذا قام أحد بانتقاده هبّ فيه على الفور من يقول له «ألم تكن دائمًا معارضًا للاستبداد ورافضًا للدكتاتورية؟ فلماذا إذن ترفض الآن ما اختاره الناس بمطلق الحرية؟» .

أو فلنأخذ موضوع التبعية والخضوع لتأثير إرادة خارجية. لماذا لا يفتح أحد هذا الموضوع الآن؟ هل تتصور حقًّا أن الولايات المتحدة وإسرائيل قد كفّا فجأة، بمجرد قيام ثورة ٢٥ يناير، عن التدخل في شئوننا، وكأن القرارات المصيرية لا تحدث الآن إلا بناء على تفاعل القوى السياسية الداخلية دون غيرها؟

أو فلنأخذ علاقة السلطة الحاكمة، التي تولت مقاليد الأمور في مصر بعد الثورة، بالنظام الذي ثار الناس عليه. هل نتصور حقًّا أن من الممكن أن يكون موقف هذه السلطة من الحكام السابقين، واستعدادهم لمحاكمتهم وتوقيع العقاب العادل عليهم، واسترداد ما نهبوه من أموال المصريين، هو نفس موقف ثوار ٢٥ يناير؟

كل هذه التساؤلات ليست الآن للأسف من قبيل «الجائز سياسيًّا» . قد يعبّر عنها البعض سرًّا، أو عن طريق التويتر أو الفيسبوك، ولكن نادرًا ما يسمح أحد لنفسه بإثارتها في مقال في جريدة، أو أن تكون موضوعًا لسؤال من مذيع في حوارات التلفزيون. مثل هذه التساؤلات تظل سرًّا مكتومًا، ويتظاهر الناس بأنها لا تخطر ببالهم، إذ إن الراجح أن الجهر بمثل هذا التساؤلات «غير الجائزة سياسيًّا» لا يقدر عليه الآن إلا طفل صغير قلبه على لسانه، (مثل الطفل الصغير في القصة المشهورة عن ملابس الإمبراطور) فلا يستطيع أن يمنع نفسه من الصياح في الشارع، وهو وسط الجماهير الغفيرة، إذا رأى الإمبراطور سائرًا وهو عريان في موكبه الفخم، فيقول بصوت عال يسمعه الجميع «لماذا يسير الإمبراطور عريانًا تمامًا؟» .

(٤)

مأزق الديمقراطية.. في ظل الفكر السلفي

جماعة الإخوان المسلمين، وغيرها من أصحاب الفكر السلفي، ليست فقط جماعات من المتدينين المخلصين للإسلام، والراغبين في تطبيق شرع الله وإحياء التراث الإسلامي، ولكنها إلى جانب ذلك أحزاب سياسية، خاصة بعد أن سمح لها بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، بتكوين الأحزاب، شأنها شأن غيرها، والاشتراك في الانتخابات البرلمانية والرئاسية، وممارسة مختلف أنواع الدعاية والترويج لمبادئها.

هذه الأحزاب الإسلامية تتمتع في نشاطها السياسي، وفي دعايتها الانتخابية، بميزة كبرى لا يتمتع بها غيرها من الأحزاب، وهي أنها تعمل في بلد أهله يتسمون، منذ أقدم العصور، بالتدين الشديد، ولديهم استعداد قوي للاستجابة لخطاب سياسي يعلن في نفس الوقت أن مرجعيته إسلامية، وللتعاطف بشدة مع أصحاب هذا الخطاب لدرجة غضّ البصر عما يمكن أن يصدر عن هؤلاء من تجاوزات في العمل السياسي أو الاجتماعي، طالما أنهم في خطابهم يلتزمون بالاحترام الواجب للدين.

على العكس من ذلك، يعاني المنافسون السياسيون لهذه الجماعات السلفية (إذ إن جميعهم في الحقيقة سلفيون رغم اختلاف الأسماء التي تطلق عليهم)، من خطر انصراف الناس عنهم، لخلوّ خطابهم مما يدل على المرجعية الإسلامية، ومن الاستشهاد المستمر بالنصوص الدينية، مهما كانت درجة النبل في مواقفهم السياسية والاجتماعية، حتى ولو كانت هذه المواقف متفقة تمامًا مع الأهداف العليا للدين الإسلامي.

دخل الجميع حلبة المنافسة بمجرد أن فتحت لهم أبواب الانتخاب والترشيح للمجلسين النيابيين، بل وحتى قبل ذلك بشهور، عندما دُعي الناس للمشاركة في استفتاء على تعديل بعض المواد الدستورية في ٢٠١١، ولم تكن هذه المواد تمس العقيدة أو المبادئ الدينية من قريب أو بعيد. رأت بعض الجماعات الإسلامية أن تعلن للناس أن التصويت بالإيجاب على هذه المواد أقرب إلى ضمان رضا الله تعالى من التصويت بالنفي. كان هذا الزعم (ومن ثم نجاحهم في تمرير التعديلات الدستورية) كافيا لتحقيق هذه الجماعات لبعض أهدافها السياسية البحتة التي لا علاقة لها بالدين (مثل إجراء الانتخابات قبل وضع دستور جديد)، ومن ثم زيادة فرصها في الحصول على أغلبية برلمانية، وكل ما يترتب على ذلك من تغيرات سياسية تتفق مع أهدافها (بما في ذلك فرصتها في انتخاب رئيس للجمهورية يحظى بتأييدها).

قد لا يرى البعض أي غضاضة في هذا كله (ومن المؤكد أن الجماعات الإسلامية لا تجد فيه أي غضاضة) ولكني أقرّ بأني أرى فيه مأزقا حقيقيا للديمقراطية. الجماعات الإسلامية تقول دع الناس يقررون ما يشاءون، ويختارون من يشاءون من النواب، ومن يرون صالحا لعضوية اللجنة التي يعهد إليها وضع الدستور، بينما يرى المنتمون لأحزاب أخرى أن في هذا نوعا من الظلم لهم، بل وخروجا على جوهر الديمقراطية. الجماعات الإسلامية (أو السلفية) يتعجبون من موقف الأحزاب الأخرى، ويضربون كفًا بكف قائلين : «ما هي الديمقراطية إذا لم تكن الرضوخ لرأي الأغلبية؟ وإذا كانت الأغلبية قد اختارت ممثلي هذه الجماعات، فلماذا لا تحترمون رأيها؟ أأنتم (أيها الليبراليون أو العلمانيون) تظلون تنادون بالديمقراطية حتى تأتي الديمقراطية بنواب لا يعجبونكم، فتنقلبون ضد الديمقراطية؟ وما الذي لا يعجبكم بالضبط في أن يقوم أعضاء البرلمان أيضًا باختيار اللجنة التأسيسية التي ستقوم بوضع الدستور؟ أليس أعضاء البرلمان هم الذين اختارهم الشعب؟ فما الخطأ في أن يقوم نواب الشعب باختيار آخرين، من داخل مجلس الشعب أو من خارجه، ليقوموا بوضع الدستور؟ فإذا سمحنا بأن يكون من بين أعضاء هذه اللجنة التأسيسية ٦٠٪ أو ٥٠٪ يأتون من خارج مجلس الشعب، فلماذا لا تقبلون هذا منا شاكرين؟ ألا تعطينا مبادئ الديمقراطية الحق في أن نضع الدستور وحدنا؟ أو أن نختار وحدنا من سيقوم بوضع الدستور؟» .

عندما قرأت اعتراضات الليبراليين (والعلمانيين) على هذا القول، تعاطفت مع هذه الاعتراضات، ولكني لم أجد معظم ما قدموه من حجج مقنعًا تمامًا. يقول المعترضون «إن هناك عناصر مهمة من الشعب لا يمكن تجاهلها، ويجب أن تكون ممثلة في لجنة وضع الدستور، ولكنها غير ممثلة تمثيلًا كافيًا على الإطلاق في مجلس الشعب، ومن ثم فلا يمكن أن نتوقع أن يختار مجلس الشعب عددًا كافيًا يمثلون هذه العناصر في لجنة وضع الدستور. من أهم هذه العناصر، المرأة، والأقباط، والشباب الذين قاموا بالثورة» .

لم تفلح هذه الحجة في إقناع الجماعات الإسلامية، ولم أجد هذا غريبا. فإذا كانت هذه العناصر (المرأة والأقباط وشباب الثورة) مهمة حقًّا وقوية، فلماذا لم تحصل على نصيب أكبر في مجلس الشعب؟ بعبارة أخرى، يمكن أن ترد هذه الجماعات بالقول «إذا كان الناس لم ينتخبوا إلا عددًا قليلا من النساء أو من الأقباط أو من شباب الثورة، فما الذي لا يعجبكم في هذا؟ ألا يدل هذا على أن الشعب المصري يفضل أن يمثله الرجال على أن يمثله النساء؟ وكذلك فيما يتعلق بالأقباط أو شباب الثورة. تقولون إن نسبة النساء في الشعب المصري، وكذلك نسبة الأقباط ونسبة الشباب، أكبر بكثير من نسب تمثيلهم في مجلس الشعب، فما هو الخطأ في هذا؟ هل تريدون أن تكون نسبة النساء في مجلس الشعب(وكذلك الأقباط والشباب) مساوية بالضبط لنسبهم في الشعب المصري؟ إن المطلوب في المجلس المنتخب ليس أكثر من التعبير عن اختيارات الناس وليس أن يكون صورة فوتوغرافية مصغرة للشعب بكل أنواعه وطوائفه. أنتم تعترفون بعدم وقوع تزوير وتلاعب، فما الذي تريدون أكثر من ذلك؟».



يقول المعترضون إن أموالا كثيرة أنفقت من جانب الجماعات السلفية، جاءت معظمها من خارج البلاد. ولكن هذه الجماعات يمكن أن ترد على ذلك بالقول : «ألم تنفق الأحزاب الليبرالية أيضًا أموالا كثيرة؟ وهل هناك دولة في العالم تمنع الإنفاق على الدعاية الانتخابية؟ أما أن الأموال تأتي من الخارج فهل هذا بالضرورة ودائما يفسد العملية الانتخابية؟ إذا كان في الأمر رشوة أو شراء صريح للأصوات فلتحاولوا إثبات ذلك. أما أن توزع بعض المواد الغذائية على الناخبين لضمان الحصول على

أصواتهم، فكيف تستطيعون القطع بأن من فاز بأصوات بعض الناخبين بعد حصوله على هذه السلع الغذائية، ليس هو من كان سيفوز بأصواتهم لو لم يحصلوا على هذه السلع؟» .



مع كل هذا لازلت أجد نفسي أتعاطف مع المعترضين على انفراد مجلس الشعب المنتخب بسلطة وضع الدستور، أو بحق اختيار اللجنة التي تقوم بوضعه، أو اختيار معظم أعضاء هذه اللجنة. وعندما سألت نفسي عن سبب موقفي هذا رأيت أننا لا يمكن أن نحل هذا الخلاف حلا حاسمًا إلا إذا كنا على استعداد للاعتراف بشيء خطير. وهو أن مبدأ الرضوخ دائمًا لرأي الأغلبية، هو نفسه محل نظر. إني أصف هذا الاعتراف بـ «الخطير» لأن هذا المبدأ الذي أراه محل نظر، شاع قبوله منذ زمن طويل، حتى استقر في وعي معظم الناس أنه لا يمكن أن يكون خاطئا أو قاصرًا، أو أن من الواجب إدخال بعض التحفظات عليه. أي أنه قد أصبح من «غير الجائز سياسيًّا» الاعتراض عليه. وهذا هو بالضبط ما أريد مناقشته الآن.

إن اتباع رأي الأغلبية وجمع الأصوات وطرحها، ليس دائمًا أفضل الطرق للوصول إلى «الحقيقة»، ولا حتى دائمًا أفضل الطرق لتحقيق الصالح العام. هل يجوز مثلا أن نعتمد نظام التصويت واتباع رأي الأغلبية في القضايا العلمية أو قضايا المنطق البحت، فيطلب رأي الناس فيما إذا كانت ٢ + ٢ تساوي أربعة أم خمسة؟ هل علينا احترام رأي الأغلبية فيما إذا كان علينا أن ندرس للتلاميذ في المدارس ما إذا كانت الأرض كروية أم مسطحة؟ أظن أن هذا غير جائز في الحالين، بل هو أقرب إلى السخف منه إلى الجد. نعم من الممكن (بل وربما من الواجب) أن نستطلع رأي الناس وأن نتبع رأي الأغلبية فيما إذا كان على الإذاعة مثلا، أن تخصص وقتا لأغاني محمد عبد الوهاب أطول أو أقصر مما تخصصه لأغاني عبد الغني السيد أو محمد عبد المطلب، ولكني لا أظن أن رأي الأغلبية واجب الاتباع في اتخاذ قرار بما إذا كان صوت الميكرفونات في الشوارع يجوز أو لا يجوز أن يتجاوز حدًّا معينًا من الارتفاع.

في بعض الأمور إذن لا يجوز الاستسلام لرأي يتعارض مع أبسط قواعد المنطق أو العلم، بحجة أنه الرأي الذي تفضله الأغلبية. بل وأريد أن أضم إلى ذلك أيضًا بعض المبادئ الأخلاقية التي قد يختلف الناس عليها حقا ولكنها أصبحت، مع مرور الزمن، جزءًا من مكوّنات الضمير الإنساني التي لا يجوز التشكيك فيها. من ذلك مثلا أن من الواجب احترام عقل المرأة وليس فقط صيانة جسدها، وأن صاحب العقيدة الدينية المختلفة عن العقيدة التي تدين بها الأغلبية، له حق الاحترام من جانب أصحاب العقائد الأخرى، وله حق ممارسة شعائر دينه مادام لا يجور على حقوق الآخرين في ممارسة شعائر دينهم، سواء كان الآخرون أغلبية أو أقلية. التعلل بمبدأ الأغلبية لتبرير الخروج على هذه القواعد التي تنتسب إلى العلم أو المنطق البحت أو الحقوق الطبيعية للإنسان، هو موقف ظالم في رأيي ويجب رفضه.



لابد من الاعتراف أيضًا بأن الأغلبية (شأنها شأن الأقلية) يمكن أن تترك لعواطفها العنان لدرجة تجعلها تحيد عن الصواب، سواء كان هذا الصواب هو ما تؤدي إليه قواعد المنطق البحت، أو العلم الثابت، أو حقوق الإنسان الطبيعية. بل إن احتمال هذا الانحراف عن الصواب أكبر في حالة الأغلبية منه في حالة الأقلية، لأن الأعداد الغفيرة من الناس يشجع بعضها بعضًا، ومن ثم فهي أقرب للوقوع تحت طغيان العاطفة من الأعداد الأقل. والعواطف تخضع لتأثير العديد من العوامل، منها التحيز لعائلة أو قبيلة أو أمة، أو التحيز لجنس ضد آخر، أو لثقافة دون أخرى، أو لدين دون غيره. كما أن العواطف تتأثر بحملات الإعلان الناجحة، إما بسبب ما تستخدمه من أساليب متقدمة في اللعب بعواطف الناس، وما تنفقه من أموال، أو بسبب مجرد الإلحاح المستمر للترويج لشخص أو حزب أو سلعة. كل هذه المؤثرات كثيرا ما تدفع الأغلبية في اتجاه معين دون آخر، دون أن يكون هذا الاتجاه المعين بالضرورة أقرب إلى الحقيقة أو إلى تحقيق الصالح العام. إن مثل هذه الاعتبارات هو الذي جعل مفكرا فرنسيا كبيرًا (أليكسي دي توكفيل) يكتب منذ ما يقرب من قرنين من الزمان كتابه الشهير (الديمقراطية في أمريكا) والذي لازال يعاد طبعه ويقرأ ويقتطف بلا انقطاع حتى الآن، ويحذر فيه من طغيان

وظلم الأغلبية لمن عداهم. ومثل هذا هو أيضًا الذي جعل مفكرًا أمريكيًّا معاصرًا يصف الديمقراطية الأمريكية ساخرا بأنها «أفضل نظام سياسي يمكن شراؤه بالنقود» . إنه لم يتهم الديمقراطية الأمريكية باستخدام التزوير أو الرشوة، بل كان يقصد ما يمكن للنقود أن تفعله في تشكيل عواطف الأغلبية سواء بالحق أو بالباطل.



أظن أن هذا هو السبب الحقيقي للخلاف الذي دار في مصر حول طريقة اختيار أعضاء اللجنة التأسيسية التي ستضع الدستور. فريق يرى أن من حق الأغلبية أن تفعل أي شيء، وفريق يشكك في ذلك. وغرضي من هذا الفصل هو دعم الفريق الذي يشكك في ذلك. ولكني أرمي أيضًا إلى أبعد من ذلك.

فنحن مقبلون، حتى بعد الانتهاء من وضع الدستور، على مواجهة مشكلات كثيرة يكمن وراءها نفس هذا المأزق. ما هو نظام التعليم الأنسب؟ وما هي طريقة التعامل مع الأقليات الدينية في المدارس والمقررات الدراسية؟ وكيف يمكن التعامل معها أيضًا في وسائل الإعلام؟ وما موقفنا من حرية الإبداع والفنون.. إلخ؟ هل سنتبع رأي الأغلبية في كل هذا مهما كان شططه؟ هل نجمع الأصوات ونطرحها من أجل تحديد ما إذا كان سيجري تدريس نظرية علمية للتلاميذ أم سيجري حذفها؟ وما إذا كنا سنسمح بتدريس فن النحت في كلية الفنون الجميلة أو نمنعه.. إلخ؟ هل سنتبع في هذا كله رأي الأغلبية؟ إذا كان الأمر كذلك فإننا نكون مقبلين على كارثة محققة.

(٥)

الإرهاب بالمصطلحات

هل يصدق أحد اليوم، بعد مرور ما يقرب من عشر سنوات على الهجوم الأمريكي على العراق واحتلاله، أن سبب هذا الهجوم هو رغبة الولايات المتحدة في أن يحصل الشعب العراقي على الديمقراطية، وتخليصه من نظام مستبد؟ يصعب أن نتصور ذلك. أظن أيضًا أنه بعد مرور عشرة أعوام على سقوط معمر القذافي في ليبيا، سوف يعرف الجميع (إن لم يكونوا قد عرفوا بعد) أن المصالح الاقتصادية للدول والشركات الكبرى كانت عاملًا مهما في إنهاء حكم القذافي. كما أظن أنه من الواضح، حتى من الآن، أن الذي سيحسم مصير نظام الأسد في سوريا، ليس فقط القوة النسبية للثوار في مقابل قوة هذا النظام، ولكن أيضًا تطور الصراع بين الولايات المتحدة (وحلفائها)، وبين روسيا (وحلفائها).

والأمثلة على دور المصالح الدولية (الأنانية) في تحديد مسار السياسة الدولية وتحديد أحداث التاريخ بوجه عام، كثيرة جدًّا حتى يصبح من الممل مجرد ذكرها، وذلك على الرغم من أن كل حادث من هذه الأحداث قُدمت لتبريره وتفسيره مختلف الشعارات الجميلة وألقيت الخطب الرنانة عن الرغبة في نشر الديمقراطية، أو تحقيق التقدم للشعوب، أو تنمية العالم المتخلف، أو مكافحة الفقر أو حماية الأقليات.. إلخ.

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا كل هذا الرفض لكل من يحاول لفت النظر إلى هذه الحقيقة الواضحة كالشمس (أي دور المصالح الأنانية في تشكيل السياسة الدولية

وأحداث التاريخ مع ادعاء أصحاب هذه المصالح عكس ذلك)، فيقال له بسخرية: «ها هي نظرية المؤامرة من جديد !» . كل محاولة للفت النظر إلى أن هناك من العوامل المحركة للتاريخ أكثر مما يبدو على السطح، وما يتعارض تعارضًا تامًّا مع ما يقال في التصريحات الرسمية والخطب، توصم «بنظرية المؤامرة»، ومن ثم يعامل القائل بها وكأنه ضحية نوع أو آخر من الهوس.

هذا الظلم الفادح لمن يحاول قول الحقيقة ليس قاصرًا على حالة «نظرية المؤامرة». إن محاولة كتم الحقيقة والتغطية على عمل دنيء من الأعمال السياسية، عن طريق استخدام تعبير أو مصطلح معين في إرهاب من يحاول التصدي له، لها أمثلة أخرى عديدة.

خُذ مثلًا ما يستخدم ضد أي نقد يوجه لعمل من أعمال دولة إسرائيل، مهما كانت بشاعة هذا العمل، بأن يتهم من يقدم النقد بأنه ليس إلا شخصًا «معاديًا للسامية» (anti-semetic)، حتى لقد لاحظ البعض بحق أن من الممكن إدراك درجة تمادي إسرائيل في الخروج عن المبادئ الأخلاقية من ملاحظة درجة استخدامها لهذه التهمة (العداء للسامية). اللفظ مدهش، واستخدامه ينطوي على خبث شديد. إذ لماذا يكون أي شخص معاديا لجنس كامل من أجناس البشر؟ والذي ينتقد إسرائيل إنما ينتقدها لعمل أو جريمة ارتكبتها، وليس لأنها دولة يهودية، ناهيك عن أن شعبها تجري في عروقه دم جنس بشري معين. المدهش أيضًا أن هذا التعبير الغريب (معاداة السامية) قد أصبح يتداول بسهولة بل وأصبح مقبولا من كثيرين كتهمة لمجرد كثرة تكراره. ألهذا الحد إذن بلغ الضعف بالذهن الإنساني حتى يقبل شيئًا غير معقول لهذه الدرجة لمجرد كثرة ترديده على الألسنة؟

لقد استخدم أيضًا لفظ «الإرهاب» استخداما مماثلا. فالكلمة غير واضحة المدلول، ولا تكاد تعني شيئًا غير قيام شخص بعمل يبعث الرهبة والخوف في نفوس أشخاص آخرين. وهذا ليس بالضرورة شيئًا مذموما، إذ يتوقف الأمر على ما إذا كان الخوف في محله أو في غير محله، وما إذا كان الموقف يستدعي إثارة الخوف أو لا يستدعيها. صحيح أن الشخص الذي يقوم بقتل أشخاص أبرياء، هو مجرم وإرهابي في نفس

الوقت، ولكن الإجرام لا يتوفر بالضرورة في كل عمل يثير الخوف والرهبة. الذي حدث هو أن دولة أو مجموعة من الدول (خاصة الولايات المتحدة وإسرائيل) دأبت على استخدام هذا اللفظ (الإرهاب) لوصم كثير من الأعمال المعادية لها، بل ولتبرير شن حروب ضد دول لا خطر منها، ولا تشكل أي تهديد حقيقي، ولتحقيق أهداف غير معلنة، ولا تتفق مع المبادئ الإنسانية السائدة، فيقال بدلا من ذكر الحقيقة أن الحرب شُنت لـ «مكافحة الإرهاب» .

ما أكثر ما يستغل المشتغلون بالسياسة هذا الوجه من أوجه الضعف الإنساني لخدمة أغراضهم السياسية. في صباي ومطلع شبابي كان النظام الملكي في مصر يستخدم لفظ «المبادئ الهدامة» لوصف أي دعوة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية ومحاربة الإقطاع، وتكرر استخدام هذا الوصف حتى أصبح يشكل جريمة في حد ذاته، رغم أن بناء أي شيء جديد يتطلب بعض الهدم. وفي الحقبة الناصرية كثر استخدام لفظ «الرجعية» لوصف منتقدي السياسة الناصرية لأي سبب، وكذلك في وصف النظم العربية المعادية لها، مع أن التمسك بالقديم في بعض الأمور، و «الرجوع» عن بعض السياسات الجديدة، ليس دائمًا شيئًا مكروها، فليس كل جديد أفضل من أي قديم. والدول الشمولية عمومًا تعتمد بشدة على استخدام هذه الوسيلة في ترسيخ حكمها وترويض الرأي العام على رفض أي معارضة لها. فهي دائمة الاستخدام للمصطلحات التي تنفر الناس من أعدائها. ما أكثر ما استخدم النظام السوفييتي مثلا ألفاظا في ذم أعدائه مثل «الرأسمالي الحقير أو القذر» (مع أنه ليس صحيحا أن كل رأسمالي حقير أو قذر)، أو وصف تصرف معين لا يحبه النظام بأنه يعبر عن «قيم برجوازية» (مع أنه ليست كل قيم البرجوازية سيئة)، أو «معادية للتقدم» (مع أن التقدم ليس دائمًا إلى الأفضل). وقد استخدمت مثل هذه الألفاظ ليس فقط ضد المعارضين السياسيين، بل وضد الفنانين والمبدعين الذين يفضلون التعبير عما يطوف بأذهانهم على التعبير عن الشعارات التي ترفعها الدولة. فاستخدمت للتنكيل بمدارس جديدة في الفنون التشكيلية، بل وحتى في الموسيقى، لأنها مخالفة لمزاج الحكام.

فعلت مثل هذا النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا، ولكن من الخطأ الظن بأن الدول الديمقراطية معصومة من هذا الخطأ. فمع زيادة سطوة الشركات العملاقة ونمو

سيطرتها على وسائل الإعلام، نجد شيئًا مماثلًا آخذًا في النمو في هذه الدول أيضًا. وشعار «مكافحة الإرهاب» لم تخترعه على أي حال دولة شمولية، بل دولة تدرج في عداد الدول الديمقراطية. وبعض هذه الدول تفرض أيضًا عقوبة على جريمة اسمها «التشكيك في الهولوكست»، أي التشكيك في مدى الاضطهاد الذي خضع له اليهود تحت حكم النازية. كل هؤلاء يقومون باستغلال الضعف الإنساني المتمثل في قلة القدرة على التمييز بسرعة وبدرجة كافية من الوضوح بين الأنواع المذمومة والمقبولة من تصرف معين (كالإرهاب مثلا أو التمسك بالقديم أو التقدم أو التجديد.. إلخ)، وقلة القدرة على مقاومة تأثير مجرد تكرار اللفظ والمصطلح ومن ثم الظن بأن مجرد شيوع تعبير معين معناه بالضرورة أنه صحيح.



من الملاحظ أن المتطرفين من المشتغلين بالسياسة أكثر ميلا من غيرهم إلى استغلال هذا الضعف الإنساني. لقد لاحظت ذلك في المتطرفين على اختلاف أنواعهم، رغم الاختلاف الشاسع بين طبيعة المبادئ التي يؤمنون بها. لاحظته في الماركسيين المتطرفين كما لاحظته في المتدينين المتطرفين، وفي المتطرفين في الاعتقاد بمزايا النظام الرأسمالي، وفي النازيين والفاشيين. ربما كان السبب في اشتراكهم جميعا في هذا الاستعداد لإرهاب الناس بالمصطلحات، هو أن تطرفهم وشدة حماستهم يجعلانهم أميل إلى قبول فكرة أن «الغاية تبرر الوسيلة» (وهو مبدأ خطير لأنه ليس دائمًا صحيحا). فشدة حماستهم لـ «الغاية» تجعلهم يقبلون «أي وسيلة» للوصول إليها. ولكن لعل من الأسباب أيضًا أن شدة الحماسة تؤدي بطبيعتها إلى إضعاف القدرة على التمييز بين الظلال المختلفة لأي لون، وإلى وضع الكثير من الأصناف المختلفة في سلة واحدة. فالرجعي (أي المتمسك بالقديم) مذموم دون تمييز بين الأنواع المختلفة من القديم، والتقدمي بالعكس. بل إن الحماسة الشديدة مع تكرار استخدام نفس اللفظ تضفي على هذا اللفظ القدرة على توليد عاطفة قوية ضده أو لصالحه، فإذا بلفظ «الرجعي» مثلا، يصبح من الصعب تصوره دون أن يثير الكراهية، ولفظ «التقدمي» يثير دائمًا شعورا بالتعاطف والتقدير.. إلخ.



الذي أثار هذه الأفكار في ذهني في الآونة الأخيرة، ما شاع في مصر في الشهور القليلة الماضية، من تكرار استخدام بعض المصطلحات على هذا النحو من جانب بعض المتطرفين في فهم الدين، مصطلحات لها مدلولات تحتمل التفسير بأكثر من معنى، ولكن هؤلاء المتطرفون يفسرونها على هواهم ويستبعدون أي احتمال لتفسيرها على نحو مخالف. ولا يكتفون بذلك بل يستخدمون درجة لا يستهان بها من العنف في فرض تفسيرهم على الآخرين، وتوقيع العقاب بأنفسهم على أصحاب التفسيرات المختلفة عن تفسيرهم، ومن ثم فهم يمارسون ما أسميته «الإرهاب بالمصطلحات» . خذ مثلا اصطلاح «العلماني»؛ فهو وصف قد يطلق على شخص مؤمن بالله ويحترم الأديان ولكنه يرى ضرورة فصل الدين عن السياسة، أو عن الدولة، فلا تمارس الدولة سلطاتها باسم الدين، ولا تميّز في سياستها بين أصحاب الديانات المختلفة. ولكن هذا اللفظ (العلماني) قد يستخدم أيضًا لوصف شخص معادٍ للدين ولأي ممارسة للطقوس الدينية. فما الذي يجعل المتطرفين الدينيين يحبون استخدام هذا اللفظ بالمعنى الثاني لا الأول، فيصبون اللعنات والإهانات على النوع الأول من الناس، أي العلمانيين المؤمنين والمحترمين للأديان، وكأن لا فارق بين هذين النوعين من الناس؟ السبب بالطبع، فضلًا عن شدة الحماسة، رغبتهم الشديدة في خلط السياسة بالدين، ومن ثم يرون من المفيد أن يصفوا المعارضين لهذا الخلط بأشياء ليست فيهم.

ومؤخرا ظهر استخدام مماثل لذلك التعبير الجميل : «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فإذا به يُستخدم من جانب المتطرفين لإرهاب غيرهم، إذ يفسرون «المعروف» التفسير الذي يصادف هواهم، ويوسّعون معنى «المنكر»، فإذا به يشمل مثلا سير الشاب مع خطيبته في الشارع.

يبدو أن هذا «الإرهاب بالمصطلحات» يكثر للأسف في أثناء الثورات الكبيرة. فما أكثر ما استخدمت تعبيرات ومصطلحات جميلة لإرهاب الناس والتنكيل بهم أثناء الثورة الفرنسية، عندما استخدمت شعارات «الحرية والمساواة والإخاء» هذا الاستخدام، فراح ضحيته بعض من أنبل الناس خلقًا، وكذلك أثناء الثورة الروسية، عندما استخدمت لإرهاب الناس شعارات الاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وراح أيضًا ضحية ذلك بعض من أنبل الناس. وهانحن نرتكب نفس الخطأ، في استخدام عبارات مثل «تطبيق شرع الله» و «النهي عن المنكر»، ليس في إشاعة الرحمة والعدل، بل في التنكيل بالخصوم.

(٦)

أغلبية اللّحى..

في كاريكاتير ظريف للفنان الموهوب سمير عبد الغني (نُشر في جريدة القاهرة في ١٣/ ١١/ ٢٠١٢) يظهر سبعة رجال ملتحين، ينظرون بانتصار وزهو إلى رجلٍ أصغر منهم حجمًا بكثير، وليس ملتحيا، وقد نظر إليهم بخوف شديد وانكسار، وهم يقولون له «احنا الأغلبية !» . وجدت في هذا الرسم، على الرغم من بساطته الشديدة، والذي لا يقترن به أكثر من كلمتين، ما يلخص أحسن تلخيص جانبًا مهمًّا من حياتنا السياسية الآن، بل لعله أهم جوانبها على الإطلاق.

نحن أمام مجموعة من الناس يدّعون أنهم يمثلون أغلبية الشعب المصري، وقد يكون حصولهم على أكبر عدد من الأصوات في انتخابات مجلس الشعب وانتخابات رئيس الجمهورية، صحيحا وبلا تزوير. المشكلة هي : ما هو بالضبط البرنامج الذي قدمه حزبهم لإقناع الناس بأنه أجدر من غيره في انتخابات مجلس الشعب، أو الذي قدمه الرئيس المنتخب لإقناع الناس بأنه أجدر برئاسة الجمهورية من سائر المرشحين لها؟ إني أزعم أنه لا الحزب ولا الرئيس المنتخب أو أنصارهما قدموا للناس مسوّغا لانتخابهم أكثر من قولهم إنهم «متدينون» .

هذا في رأيي هو مغزى هذا الكاريكاتير الرائع. إنه بالطبع ينطوي على تبسيط شديد للواقع، ولكن هل تنتظر من الكاريكاتير أن يقدم لنا الحجج والأسباب، وأن يرد على الاعتراضات، أم يكفي أنه يلتقط المغزى المهم لما يجري ويعبّر عنه في رسمٍ بسيطٍ مقترنا بكلمة أو كلمتين؟

إن أعدادًا غفيرة من المصريين مستعدون لإعطاء أصواتهم لرجل تبدو عليه مظاهر التدين بدلًا من إعطائها لشخص آخر لا تبدو عليه هذه المظاهر، وأن يستغنوا بذلك عن السؤال عما إذا كان الرجل صالحًا حقًّا، صادقًا حقًّا، يحب الوطن حقًّا، أم أنه مشغول عن ذلك بأمور دنيوية لا تنطوي على صلاح أو صدق أو وطنية؟

من الأمثلة الحديثة على ذلك والتي حفلت بها حياتنا السياسية مؤخرًا، صورة رأيتها في بعض الصحف وعلقت بذهني، لرجل ذي لحية كثيفة، فاز بعضوية مجلس الشعب ممثلا لحزب سلفي واكتُشف أنه ذهب ومعه مبلغ كبير من المال (قيل إنه عشرات الألوف من الجنيهات) لإجراء عملية تجميل لتصغير أنفه الكبير، ولكنه ذهب أيضًا إلى قسم الشرطة مدعيًا سرقة المال، ومختلقا قصة مختلفة تمامًا عن الحقيقة. ثبت الكذب على الرجل، وطالب البعض بفصله من الحزب السلفي، وطالب آخرون بإسقاط عضويته في مجلس الشعب. ولكني رأيته في الصورة، قبل أن تسقط عضويته في هذا أو ذاك، يصافح بعض أعضاء مجلس الشعب الملتحين بعد نشر القصة كلها وتداولها في الصحف، فإذا بي أشاهد على وجوه مصافحيه ابتسامات رائعة تحمل علامات التقدير والتشجيع، وكأنهم يقولون له «حذار من أن تدع ما حدث يعكّر من صفوك !» . سألت نفسي حينئذ : «ما كل هذا التآزر والتعاضد؟ هل يمكن أن يكون مجرد اشتراكهم في إطلاق اللحية هو السبب؟» .



ما أسهل هذا الاختصار للفضيلة، ولكن ما أبعده أيضًا عن الحقيقة. فالفضيلة لحسن الحظ صفة أكثر تعقيدًا بكثير وقلما يكون لها مظهر مادي. وليس في هذا بالطبع اكتشاف خطير، أو تقرير شيء جديد لا يعرفه الناس من قديم الزمن. فما أكثر ما أتى في القرآن الكريم ذكر «المنافقين»، والتحذير منهم، وما أكثر ما سخرت الأعمال الأدبية على مرّ العصور ولدى مختلف الأمم، ممن يتظاهرون بالفضيلة والورع دون أن يكونوا أتقياء ورعين. فما الذي يفسّر استمرار أعداد كبيرة منا في تكرار الوقوع في هذا الخطأ، أقصد خطأ اختصار الفضيلة في عمل مادي يراه الجميع، سواء اقترن أو لم يقترن بورع حقيقي أو بدافع نبيل؟

لا تكفي في تفسير ذلك، في رأيي، الإشارة إلى مستوى التعليم والثقافة أو انتشار الأمية، فهناك ما يدل على أن ظاهرة اختصار الفضيلة يمكن أن توجد بين المتعلمين والأميين، وقد تظهر في أمم جرت العادة على اعتبارها أمما متقدمة. وهي على أي حال ظاهرة ليست قاصرة على المتدينين أو مدعي التديّن.

إني أعتبر من قبيل «اختصار الفضيلة» ما كنت ألاحظه على بعض معارفي وأصدقائي من الماركسيين المتزمتين، الذين يكثرون بلا داع من إقحام عبارات مشهورة بدلالتها على اعتناق الماركسية، في حديثهم وكتاباتهم، وكأن مجرد استخدام تعبير مثل «الجدلية» أو «الديالكتيكية»، أو «صراع الطبقات»، أو «الحتمية التاريخية» أو «البروليتاريا» أو «قوى الإنتاج» أو «البناء الفوقي» .. إلخ، كافٍ لتمرير أي حجة. بل لقد كان مثل هذه العبارات والمصطلحات يستخدم لتعرّف بعضهم على بعض، فيطمئن الماركسي لرجل لم يعرفه جيدًا بعد، إذا رآه يستخدم لفظ «الديالكتيك» مثلا بدلًا من استخدام التعبيرات الأبسط والتي تدل على نفس المعنى، كالتطور أو التأثير المتبادل.. إلخ، مثلما تُستخدم اللحية الآن في تعرّف المنتمين للتيار الديني، بعضهم على بعض، أو كالإصرار على اقتطاف بعض التعبيرات أو النصوص المستمدة من التراث الديني حتى وإن كان تفسيرها يحتمل أكثر من معنى، وكان بعض هذه المعاني فقط هو الذي يؤيد رأي من يقتطفها.

نحن نرى أيضًا من بين الذين يمارسون بيننا هذا «الاختصار للفضيلة»، أشخاصًا على مستوى عالٍ من التعليم، فمنهم الأطباء والمهندسون، وحاملو شهادات الدكتوراه في مختلف فروع العلم، وأساتذة في الجامعات، فإذا بهم يصرّون على إطلاق اللحية، وكأنها شهادة كافية للانضمام لفريق المتقين الورعين. وقد استخدم الرئيس محمد مرسي أسلوبًا مماثلًا في الرد على معارضيه الذين انتقدوا اصطحابه لعدد كبير من الضباط والجنود لحراسته وهو ذاهب للصلاة في المسجد، وأشاروا إلى ما تتحمله خزانة الدولة بسبب ذلك من تكاليف، وقد كان من الممكن أن يكتفي بحراس أقل عددًا بكثير، بل وبأداء الصلاة في المسجد المتاح له في القصر الجمهوري نفسه. قال الرئيس ردًّا على ذلك ما معناه أنه يشك في أن هؤلاء الذين ينتقدونه يقومون بأداء صلاة الفجر مثله في موعدها. ما الذي يمكن أن يكون قد دفع رئيس الجمهورية إلى الرد على نقد

سياسي بإثارة موضوع أداء الشعائر الدينية؟ وما الذي يجعله يتخذ من أداء إحدى هذه الشعائر دليلا كافيًا على صحة النقد أو عدم صحته؟

الرئيس حاصل على الدكتوراه في أحد العلوم الطبيعية، وكان أستاذًا في الجامعة قبل توليه رئاسة الجمهورية، فما الذي يدفعه إلى هذا النوع من «اختصار الفضيلة»؟ إن التفسير الذي أميل إليه لهذه الظاهرة، لا يتعلق بمستوى التعليم أو الثقافة، بل برغبة عارمة في الاندماج في جماعة كبيرة من الناس، والتوحّد معها. إن من الممكن للمرء أن يكون فاضلا وورعا دون أن يكون لهذا أي مظهر خارجي يراه الناس، ولكن لا يمكن أن ينضوي المرء في جماعة كبيرة من الناس وأن يتوحّد معها دون بعض المظاهر الخارجية. ولكن هذه المظاهر الخارجية يمكن للأسف أن تكون خادعة، إذ من الممكن أن تكون منبتة الصلة بما يجري في داخل الذهن أو يشعر به القلب. وجود اللحية مثلا أو غيابها، وطولها وقصرها، لا يمكن أن يكون مقياسا صحيحا لدرجة التقوى والورع، ولكن لها ميزة أنها تسهّل على الناس تعرّف بعضهم على بعض، وتمنح شعورًا بالدفء والحميمية بين مجموعة من الناس قرروا الخروج بها على الملأ، وقد تزيد من قوتهم إزاء من لا يظهر بنفس مظهرهم. الأدهى من ذلك أنهم قد ينجحون في إقناع الناس الذين يتوقون إلى تطبيق الديمقراطية، بأن أسهل طريقة للتمييز بين الآراء المختلفة والبرامج السياسية المتباينة، وكذلك بين القادرين على تحقيق نهضة المجتمع وغير القادرين، هي تمييز الملتحين عن غير الملتحين، وبهذا تحل كل مشاكل التمييز بين الخطأ والصواب، وبين الحق والباطل. فإذا قبل الناس ذلك المعيار فما أسعدنا في هذه الحالة إذا ظفرنا «بأغلبية اللحى» .

الفصل الثالث

الدين والتحديث

(١)

الثورة المصرية ومعضلة التراث والتحديث

من منّا لا يحب أن يرى تراث أمّته مصُونا ومحترمًا، من جانب أفراد أمّته ومن الغرباء على السواء؟ ومن منّا لا يحب أن يرى أمّته تتقدم دائمًا في شتى مجالات الحياة: في الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، وفي العلم والآداب والفنون؟ نحن جميعا نحبّ هذا وذاك. المشكلة إذن ليست في إنكارنا لأهمية هذين الهدفين، ولكن في أن العمل من أجل أحدهما يمكن أن يعرقل سعينا نحو الهدف الآخر. المشكلة ليست في أننا لا نرغب في صيانة التراث، أو في أننا لا نرغب في التحديث والتقدم، بل في أننا قد نتخذ موقفا من التراث يعطل عملية التحديث، أو قد نمضي في طريق التحديث على نحو يسيء إلى التراث. بل من الممكن جدًّا (وقد حدث لنا هذا بالفعل) أن نرتكب ما يسيء إلى كلا الهدفين في نفس الوقت.

كم هي سعيدة الحظ تلك الأمم التي بدأت عملية التحديث و(ما يسمى أحيانا بالنهضة) قبل غيرها، فكان التجديد عندها منبعثا من التراث ومبنيا عليه. كان هذا هو حظ العرب عندما بنوا الحضارة العربية الإسلامية، فأحدثوا نهضتهم بناء على تقاليدهم وقواعد دينهم، وليس بالاقتباس من تقاليد وتراث غيرهم. وكان هذا هو أيضًا حظ الأوروبيين، عندما أسسوا نهضتهم في العصر الحديث دون التنكر لتراثهم. نعم، إن التحديث في الحالتين استلزم إعادة تفسير للتراث والتقاليد الموروثة، ولكنه لم يقترن في الحالتين بالتنكر للتراث، وما يصحب ذلك من تعذيب للنفس. ذلك أن التحديث المقتبس من الغير أكثر مدعاة لاحتقار القديم وجلد الذات، إذا قورن بالتحديث المنبثق

بشكل طبيعي من داخل الأمة نفسها، فيستمر أفراد الأمة في التعبير عن أنفسهم وآمالهم بلغتهم القومية دون اعوجاج في اللسان، ويطورون آدابهم وفنونهم من النقطة التي تركها عليها آباؤهم.



ظلت المشكلة هيّنة نسبيًّا فيما يتعلق بمصر والمصريين طوال فترة القرن ونصف القرن التي تلت بداية اتصال مصر بالغرب الحديث بقدوم الحملة الفرنسية إلى مصر في ١٧٩٨ . لقد اتخذ الفرنسيون بضع خطوات نحو تقريب مصر من العالم الحديث، ثم ضاعف محمد علي من هذه الجهود طوال نصف القرن التالي، ولكن مصر عندما ترك محمد علي الحكم في منتصف القرن التاسع عشر، لم تكن قد تنكرت لتراثها بأي درجة تدعو إلى القلق. كانت فترة حكم الفرنسيين أقصر من أن تحدث ضررًا بليغًا بموقف المصريين من تراثهم، (إذ لم تدم أكثر من ثلاث سنوات)، وكان حكم محمد علي، رغم طوله، أكثر رفقا بكثير بتراث المصريين من الحكام التاليين له. كان محمد علي، على أي حال، حاكما مسلما، وهو إن لم يكن عربيا فقد عمل، بوعي أو بغير وعي، هو وابنه إبراهيم، على توحيد العرب. وهو وإن كان قد أرسل البعثات العلمية إلى فرنسا، فإنه فرض على المبعوثين بعد عودتهم أن يساهموا في مشروع للتحديث لا يتنكر للتراث.

كان مما سهل مهمة محمد علي، من حيث بدء عملية التحديث دون الإضرار بالتراث والخروج عن التقاليد، أن أوروبا نفسها، التي كان يقتبس منها عوامل التحديث، كانت لا تزال في أوائل عصر الثورة الصناعية، فلم يكن الفارق بين أوروبا وبين البلاد الأقل تقدما، كبيرا بالدرجة التي نعرفها اليوم. بل لقد قدر البعض أن متوسط الدخل في إنجلترا وفرنسا (وكانا أعلى الدول الأوروبية دخلًا في ذلك الوقت، ومن ثم أغنى دول العالم قاطبة) لم يكن يزيد على ضعف مستواه في مصر (بالمقارنة بأكثر من ١٥ ضعفا الآن).

يمكن إذن أن نعتبر أن التحديث الذي يقترن بخروج على التقاليد والتراث في مصر، بدأ بعد انتهاء عهد محمد علي وبقدوم سلسلة من الولاة (باستثناء حكم عباس الأول القصير) المفتونين بالغرب إلى درجة الهوس، ثم بمجيء الاحتلال الإنجليزي في ١٨٨٢. ومع ذلك فلابد من الاعتراف بأن المشكلة (مشكلة التعارض بين التحديث

والتراث) ظلت خفيفة الوطأة نسبيًّا حتى الربع الأخير من القرن العشرين، لأسباب تتعلق أساسًا بحجم وطبيعة الطبقة الوسطى التي عرفتها مصر حتى ذلك الوقت، وهي الطبقة التي حملت لواء التحديث في مصر وعبّرت في نفس الوقت عن الموقف السائد من التراث.



ظلت الطبقة الوسطى المصرية حتى ثورة ١٩٥٢ صغيرة لا تتجاوز نحو خمس السكان، بينما ظلت الغالبية العظمى من المصريين (لا تقل نسبتهم كثيرًا عن ٨٠٪ من السكان) مهمشين ومعزولين عن الحياة الحديثة، بحكم انعزال القرية المصرية عما يجري في الغرب. كان هذا التهميش أو الانعزال نقمة لاشك فيها من حيث حرمان الغالبية العظمى من المصريين من مزايا الحياة الحديثة، ولكنه كان يحقق نوعًا من الحماية والصيانة (وإن كان نوعًا سلبيًّا للغاية) للتراث. ساعد على هذه الحماية والصيانة أيضًا أن نمو هذه الطبقة الوسطى خلال هذه الفترة، وصعود أفرادها من شرائح المجتمع الدنيا، كان يعود أساسًا إلى التعليم، وهو سبب يمنح صاحبه ثقة كافية بالنفس، وهو أيضًا عامل بطيء الأثر فلا يصيب صاحبه بمختلف أنواع التوتر والرغبة في التظاهر بما ليس فيه. ليس من الغريب إذن أن ظلت الطبقة الوسطى المصرية طوال هذه الفترة، أي حتى بداية الربع الأخير من القرن العشرين، طبقة تجمع بين عدد من الصفات الطيبة : طبقة منتجة، واثقة من نفسها، تحتفظ باحترامها لتراث الأمة، ولكنه احترام حقيقي لا يختلط لا بالرغبة في التخلي عنه مجاراة لضغوط التحديث، ولا بالمبالغة في التظاهر بالتمسك به.

ظل التراث إذن خلال هذه الفترة السابقة على الربع الأخير من القرن العشرين، صامدًا أمام تهديد عملية التحديث، لأسباب تتعلق بالطبقة الوسطى المصرية، ولكن كانت هناك أسباب أخرى لهذا الصمود تتعلق بطبيعة عملية التحديث ذاتها. لقد ظلت عملية التحديث خلال هذه الفترة بطيئة بدورها بسبب بطء النمو في متوسط الدخل حتى منتصف القرن العشرين، وكذلك بسبب البطء النسبي في أساليب الاستهلاك في البلاد التي تأتي منها عملية التحديث (وهي أوروبا). لقد ظل نمط الاستهلاك الحديث في مصر حتى منتصف القرن العشرين محكومًا في الأساس بالنمط الاستهلاكي الأوروبي

لا الأمريكي، ليس فقط بحكم خضوع مصر للاستعمار الأوروبي حتى ذلك الوقت، ولكن أيضًا لأن النمط الأمريكي للحياة لم يبدأ في غزو العالم إلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية. من المفيد أن نتذكر كيف كانت شوارع المدن المصرية (ناهيك عن القرى) لا تكتظ لا بالسيارات ولا بالمحلات التجارية، وكيف كان الراديو وليس التلفزيون هو الوسيلة الحديثة لنشر الأخبار وللتسلية، وكيف كانت موضوعات الأفلام السينمائية المستوردة (بما في ذلك الأفلام الأمريكية في ذلك الوقت) أقل استفزازًا للنزعات الاستهلاكية والإباحية، ومن ثم أقل تحديا لتراث وتقاليد المصريين.



كان الربع الثالث من القرن العشرين (١٩٥٢ - ١٩٧٠) فترة سريعة الإيقاع في تحديث مصر، بسبب ثورة ١٩٥٢، ومشروعات عبد الناصر في التنمية، ولكنها كانت أيضًا فترة خفيفة الوطأة في تعاملها مع تراث المصريين. نعم، لقد عامل عبد الناصر الجماعات الإسلامية بقسوة غير معتادة (إلى حدّ إعدام بعض زعمائها في منتصف الستينيات) ولكن عبد الناصر فعل أيضًا أشياء أخرى كانت أقل قسوة في التعامل مع تراث المصريين وتقاليدهم مما عرفه المصريون في الأربعين عامًا التالية لانتهاء الحقبة الناصرية.

لا يجب أن ننسى أولًا العزلة النسبية عن بقية العالم، التي فرضها نظام عبد الناصر على مصر، بسبب طبيعة النظام الاقتصادي الذي شرع في تطبيقه، ورغبته في حماية صناعاته الجديدة من المنافسة الخارجية. ترتب على ذلك أن المصريين ظلوا محرومين في عهده من سلع الاستهلاك الجديدة، حتى أصبح دخول سلع كجهاز للتسجيل أو الملابس الفاخرة المصنوعة في الخارج أقرب إلى عملية التهريب منه إلى الاستيراد. نعم، شعرت الطبقة الوسطى طبعًا (وما بقي من الطبقة العليا) بوطأة هذه الإجراءات، ولكن هذه الإجراءات نفسها وضعت أيضًا حدًّا لتهريب الكثير من العادات وأنماط الاستهلاك التي لم يألفها المصريون. نعم، لقد تساهل نظام عبد الناصر مع الخروج على الاحترام الواجب للغة العربية، لصالح العامية، كما أنه تعامل بخشونة غير مبررة مع مؤسسة الأزهر باسم التحديث، ولكن كم يبدو هذا هينا الآن بالمقارنة بما حدث للتراث

بعد انتهاء حكم عبد الناصر. كان أول وزير للثقافة في عهده (فتحي رضوان) رجلا يعرف جيدًا قدر التقاليد والمحافظة على التراث، ثم جاء أهم وزير للثقافة في عهد عبد الناصر (ثروت عكاشة) ليجمع جمعا باهرًا بين التحديث واحترام التقاليد المصرية. شجع فرق الموسيقى الكلاسيكية الغربية وفن الباليه الغربي، وشجع في نفس الوقت فرصة الرقص الشعبي المصري وفرق الموسيقى العربية الكلاسيكية لإحياء التراث الموسيقي، كما شجع ترجمة الكتب الغربية، وفي نفس الوقت عمل على إحياء وإعادة طبع الكتب الكلاسيكية العربية.

ثم بدأت في الربع الأخير من القرن الماضي تلك القصة المحزنة فيما يتعلق بالتراث والتحديث واستمرت حتى آخر يوم من عهد حسني مبارك، أي لفترة تزيد على ثلث قرن، شهد فيها المصريون عبثا لم يروا مثله من قبل بتراثهم وتقاليدهم دون أن يروا من «التحديث» ما كانوا في حاجة حقيقية إليه. ففي الاقتصاد كان التحديث في الاستهلاك أكثر منه في الإنتاج، وفي التعليم كان التحديث بالتوسع في بناء فصول جديدة في المدارس وإضافة جامعات جديدة في الأقاليم مع السماح بتدهور مستوى التعليم في المدارس والجامعات، وإهمال التوسع في البحث العلمي. وقل مثل هذا على وسائل الإعلام التي جددت مبانيها وزادت صفحات جرائدها وساعات إرسالها، ولكن مع السماح بتدهور ما يبث للناس من أخبار وبرامج.. إلخ.



مع قيام ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، ثم مجيء رئيس جديد للجمهورية كان ينتمي للمعارضة طوال عهدي السادات ومبارك، ووعد بمجرد اعتلائه كرسي الرئاسة بأن يحدث تغييرًا شاملًا في الأحوال المصرية، يبدو أن ملف «التراث والتحديث» لابد أن يُفتح من جديد، وأن نعيد التفكير فيه بمنتهى الجدية. كيف يمكن للمصريين أن يبدءوا صفحة جديدة يسرعون فيها بخطوات التحديث الذي طال إهماله، مع أقل مساس ممكن بتراثهم وتقاليدهم؟ أو ما يمكن التعبير عنه بطريقة عكسية بطرح السؤال التالي : كيف يكون موقفنا من التراث والتقاليد موقفا إيجابيًّا، بمعنى الجمع بينه وبين التجديد والتحديث والإبداع، دون أن نجعل التراث أو التقاليد قيدًا على حركتنا وتقدمنا؟ إن

هذين السؤالين الكبيرين تتفرع عنهما مجموعة كبيرة من الأسئلة، كلها على قدر كبير من الأهمية : كيف نجعل احترامنا للتراث منسجما مثلا مع مبدأ المواطنة ولا يخل بحق الأقليات الدينية في ممارسة حرياتهم كاملة؟ أو كيف نجمع بين احترام التراث والتقاليد وبين التقدم الاقتصادي في عصر العولمة، حيث تزيد الحاجة إلى تقديم الائتمان وقبوله، وإلى الاستثمار الأجنبي فيما يسد نقص الادخار المحلي، وإلى تشجيع السياح على المجيء إلى مصر دون خوف؟ هذه هي بعض الأسئلة المهمة التي تفرضها العلاقة الصحية المأمولة بين التراث والتحديث.

(٢)

فيم أخطأ طارق البشري؟

الأستاذ طارق البشري معروف بانتصاره لما يعرف بالتيار الديني، ولعب دورًا مهمًّا في الشهور الأولى للثورة بعد تعيينه رئيسًا للجنة تعديل الدستور، ولكنه معروف أيضًا بالاتزان والوقار، فضلًا عن سمعته الممتازة كقاضٍ في مجلس الدولة، صدرت منه أحكام قوية تنتصر للحرية والديمقراطية، وتتحدى النظام السابق الذي أسقطته ثورة يناير. وحيث إن الأستاذ طارق مقلّ أيضًا في أحاديثه ومقالاته، فلابد أن نهتم بظهور مقال له عسى أن يضع به النقاط فوق الحروف، فيتضح الغامض، بل وربما ارتاحت به النفوس وهدأت الخواطر.

* * *

المقال (وهو بعنوان: «ماذا يعني مشروع إقليم قناة السويس؟» ونُشر في جريدة الشروق بتاريخ ١٠ مايو ٢٠١٣) يبدأ بداية غير متوقعة، إذ اقتطف قصة رواها الشاعر جلال الدين الرومي عن رجل أحول نظر إلى إبريق فظنه إبريقين، فلما كسر الإبريق ظنا أنه يحتفظ بإبريق آخر، تبين أنه ليس هناك غير هذا الإبريق المكسور. وقال الأستاذ البشري إن حالتنا في محاولة الاختيار بين الدولة الدينية والدولة المدنية، تشبه موقف ذلك الرجل الأحول، إذ ليس هناك في الحقيقة إلا شيء واحد، أي دولة واحدة، دينية ومدنية في نفس الوقت، فإذا ضحينا بإحداهما كـ (الدولة الدينية مثلا) فإننا نضحي أيضًا بالأخرى (أي المدنية). ونتيجة لذلك ظهر عنوان فرعي للمقال بخط كبير هو : «لا نختار بين الدولة

المدنية والدولة الدينية لأنهما شيء واحد» . استغربت هذا الكلام جدًّا، فقد كنت (ولا أزال) أعتقد أن الجدل الدائر حول هذه القضية جدل حول قضية حقيقية وليست متوهمة، وخوف أحد الفريقين من أن ينتصر الفريق الآخر خوف حقيقي له دوافعه المفهومة. فما هذا الكلام إذن عن أن الدولة الدينية هي أيضًا دولة مدنية؟

إني أفهم أنه عندما يحتدم النقاش بين شخصين يختلفان في الرأي، علينا أن نكتشف ما الذي يقصده بالضبط كل من الشخصين من كلامه ومصطلحاته، لكي نكتشف أوجه الاعتراض الحقيقي لدى كل منهما على رأي الآخر. فإذا كان الاختلاف مثلا حول ما إذا كانت الدولة الدينية أفضل أم المدنية، فمن الواجب أن نحاول أن نحدد بالضبط ما الذي يفهمه أنصار كل منهما بتعبير الدولة الدينية أو الدولة المدنية، فلا نقوم نحن بتقديم تعريف لكل منهما كما نشاء، وينتهي الأمر بالقول : «وهكذا ترون أنه لا خلاف هناك في الحقيقة، لأن الدولتين في الواقع دولة واحدة !» ليس هكذا، فيما أظن، تُحل الخلافات وتهدأ النفوس. ونحن نعرف جيدًا أن مفهوم الدولة الدينية في نظر الرافضين لها، هو أن يجري تبرير القوانين والإجراءات باقتطاف نصوص مقدسة، بعكس الدولة المدنية التي يمتنع فيها إقحام الدين في شئون الحكم، دون أن يعني هذا بالضرورة معاداة الدين أو تعطيل ممارسة الشعائر الدينية والعبادات. بل قد تعتبر الدولة المدنية من واجباتها توفير الوسائل التي تضمن قيام أصحاب كل دين بممارسة شعائرهم وعباداتهم، على أساس أن هذا من حقوق الإنسان، مثل حقه في الحياة والحرية.

هذا التحديد لمعنى الدولة الدينية والمدنية يتفق، فيما يبدو لي، مع الفهم السائد الآن في الجدل الدائر حول أفضلية هذه الدولة أو تلك، وهناك حجج كثيرة يمكن أن تقال لصالح هذه الدولة أو تلك، ولكن ليس هذا موضوعي الآن. الذي أقصده هو أن الأستاذ طارق البشري قد أخطأ بتصوير الأمر وكأنه لا يوجد فرق في الحقيقة. كيف وصل الأستاذ البشري إلى هذه النتيجة؟ وصل إليها عن طريق تقديم تعريف مدهش لكلا الدولتين. يقول بالنص :

«إذا كانت (المدنية) في الاستخدام الجاري الآن مقصود بها لدى من يستخدمونها ويدعون إليها الاهتمام بالصالح الدنيوي للجماعة الوطنية، فهي طبعًا لابد منها لانتظام

الجماعة. وإذا كانت (الدينية) في الاستخدام الجاري الآن تعني الأصول الثقافية المرجوع إليها مما يسدد لدى الجماعة البشرية الوطنية ويحفظ لها قوة تماسكها فهي لازمة وضرورية أيضًا» .

وأنا لا أتفق بالمرة مع طريقة الأستاذ البشري في هذا التعريف طبقا «للاستخدام الجاري» . فهذا التعريف للدولة المدنية «الاهتمام بالصالح الدنيوي»، ليس هو تعريفها «في الاستخدام الجاري الآن»، بل يشمل هذا التعريف أنها دولة لا تقحم الدين في تعريف ما هو الصالح الدنيوي. وكذلك لا أتفق معه في أن تعريف الدولة الدينية بأنها «الأصول الثقافية المرجوع إليها الآن.. إلخ» هو تعريفها في الاستخدام الجاري الآن، بل يشمل هذا التعريف أن تكون النصوص الدينية ليست فقط المرجع في تحديد «الأصول الثقافية» بل وأيضًا في تحديد الصالح الدنيوي. إذا كان الأمر كذلك فالخلاف موجود، وحقيقي، ولا جدوى من الزعم بعدم وجوده.

إن موقف الأستاذ البشري من هذه القضية يجلب إلى ذهني حالة زوجة رفعت دعوى ضد زوجها طالبةً الطلاق، بسبب اعتياده ضربها وتعذيبها بشتى الطرق. وقامت بتقديم الأدلة على ذلك. فإذا بالقاضي يرفض التطليق على الأساس الآتي: إن الزواج في الأصل القصد منه إنشاء علاقة سلام ومودة وتراحم بين الزوجين، مما لا يتصور معه ضرب أحد الطرفين للآخر أو تعذيبه. ومن ثم فلابد من التعايش السلمي بين الزوجين، وهو ما يفترض استمرار الزواج !



إن هذا هو جوهر اعتراضي على مقال الأستاذ البشري، ولكني أرى في ثنايا المقال أشياء أخرى لا تخلو من خطورة، ولا أدري ما إذا كان الكاتب متنبها إليها. فبصرف النظر عن خطأ اعتبار الدولة الدينية والدولة المدنية دولة واحدة، فإن المقال يمرّر بذلك موافقته على قيام شيء اسمه «الدولة الدينية» بتعريف أو آخر. وهذا كلام يكاد أن يكون جديدًا على الجدل القائم الآن في مصر. فالرافضون لشعار الدولة المدنية، والمتصرون لإخضاع السياسة للدين، يحاول أغلبهم تجنب استخدام لفظ «الدولة الدينية» وينفون نفيا قاطعًا أن الإسلام عرف الدولة الدينية في أي فترة من تاريخه، وما أكثر ما يقتطفون القول المأثور

عن الرسول ﷺ «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . فالدين إلهي ولكن الحكم بشري، والحاكم أيا كانت منزلته يمكن أن يخطئ أو يصيب في تفسير النصوص المقدسة. ولكن ها هو المستشار البشري، وهو من هو، يقول ما معناه أنه لا بأس من الدولة الدينية، فيعطي دعمًا، من حيث يدري أو لا يدري، لمن يمكن أن ينادي بدولة دينية في مصر. من الممكن طبعًا أن يحتج الأستاذ البشري بقوله إن الذي يقصده بالدولة الدينية التي يناصرها هي «الأصول الثقافية المرجوع إليها.. إلخ» . فهل سيجد الأستاذ البشري أو غيره الوقت، أو سيسمح له، إذا قامت دولة دينية في مصر، بأن يوضح أنه لم يقصد من الدولة الدينية إلا «الأصول الثقافية.. إلخ» ؟



يقول الأستاذ البشري أيضًا في مقاله : «إن الفكر المرجعي المستند إلى الدين، متهم من غير ذويه بأنه ينكر شئون المصالح الدنيوية، وهو اتهام لا يقوم في أساسه ولا لدى الغالبية الغالبة من مفكري هذا المجال، حتى في العصور قبل العصر الحديث». وأنا أطمئن الأستاذ البشري أنه لم يخطر ببالي قط أن أتهم هذا الفكر الذي يسميه «الفكر المرجعي المستند إلى الدين» بهذا الاتهام الخطير. بل من الذي يتجرأ، أيا كانت مرجعيته، على «أن ينكر شئون المصالح الدنيوية» ؟ (وهو على أي حال تعبير فضفاض يصعب تحديد معناه). إنما النقد هو أن الإصرار على تفسير المصالح الدنيوية بالرجوع إلى نصوص دينية، ليست دائمًا قاطعة المعنى وواضحة الدلالة، يعرض المرء للوقوع، ولو بحسن نية، في خطأ الإساءة إلى المصالح الدنيوية وللدين في نفس الوقت.

يضيف الأستاذ البشري لتأييد موقفه قولا مقتطفا من حديث لرجل عاصر بداية عصر المماليك وهوالعزّ بن عبد السلام، يقول فيه «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عباده، ولا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين» . وأصارح الأستاذ بأني لم أجد في هذا الحديث شيئا يدعم حجته على أي وجه من الوجوه. فالاعتراف بأن «التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم»، أمر مفروغ منه ومسلم به، وإنما المشكلة هي فيما إذا كان تفسير معين لهذه

التكاليف سوف يُضفي عليه هالة من التقديس قد تمنع الناس من الاعتراض عليه، حتى لو كان جديرًا بهذا الاعتراض. وقد استغربت أن يجد الأستاذ البشري ضرورة أو حتى فائدة لاقتطاف حديث ليس فيه جديد، إلا أنه يرجع، على حد تعبيره، إلى بداية عصر المماليك، ثم يضيف «وهو العصر الذي يسميه البعض عصر التخلف» . ما الذي يريد الأستاذ أن يقوله هنا؟ هل يريد أن ينفي عن عصر المماليك صفة التخلف، أم أن يقول إنه حتى في أشد العصور تخلفا، كان هناك من يؤكد أن التكاليف الإسلامية يقصد بها في النهاية تحقيق مصالح العباد، في الدنيا والآخرة؟ إن الأمر يستعصي عليّ فهمه، فقد كنت أظن أن هناك اتفاقا عامًّا، في كافة العصور، على أن الدين أي دين، لا يقصد إلا تحقيق مصالح العباد، في هذه الدنيا أو في الآخرة .

الأستاذ البشري يختم مقاله بخاتمة غريبة، فهو يقتطف جلال الدين الرومي مرة أخرى في قول قد لا يخلو من فصاحة ولكنه لا يبدو ملائما لما نحن فيه. يقول الرومي «إن العالم مصنوع من المتناقضات، وإن الحياة تتأتى من السلام بين المتعارضات، وإن الموت يكمن في التحارب بينهما» . وأنا قد أتفق مع الشاعر الكبير، ولكن أي ضوء يمكن أن يلقيه هذا الكلام عما نحن فيه؟ نعم يا حبذا لو ساد السلام بين المتعارضات، ولكن هل طريقة إحلال السلام هي التظاهر بأنه ليس هناك تعارض على الإطلاق، على طريقة رجال الدين الإسلامي والمسيحي عندنا، عندما يتبادلان العناق في أعقاب كل أزمة طائفية، ثم سرعان ما تنشأ أزمة طائفية جديدة؟

أصارح القارئ، وأصارح الأستاذ البشري نفسه، بأنني كنت أفضل بكثير، وقد قرر الأستاذ أن يدلي برأيه في الجدل الدائر حول أيهما أفضل : الدولة الدينية أو المدنية، أن يقول لنا رأيه الواضح والقاطع في أمور ملموسة مما يثار حولها الجدل الآن، أو التي يختلف فيها الرأي بين أنصار هذه الدولة وتلك، مثل ما إذا كان يشارك بعض أنصار التيار الديني رأيهم في أن الاحتفال بشم النسيم حرام، وفي كيفية التعامل مع السياح، وما إذا كان مع أو ضد اعتبار النحت عملا منافيا للدين الإسلامي، ومن ثم رأيه فيما إذا كانت تماثيل قدماء المصريين يجب هدمها، أو ما إذا كان يوافق أو لا يوافق على التدخل بمنع ظاهرة جديدة بدأت تترعرع منذ اشتداد ساعد التيار الديني في مصر في الشهور الأخيرة،

وهي أن يتفنن بعض المؤذنين في إلقاء الأذان من خلال مكبر جبار للصوت، فيحاول إبراز مواهبه في تلحين الأذان، وكأنه يغني أغنية لأم كلثوم، متسلحا باعتقاده بأنه مادام يؤدي عملا له علاقة بالدين، فلابد أن يقبله الناس صاغرين، ويفعل ذلك، وهو مرتاح الضمير في كافة أوقات النهار وعند الفجر. هل يمكن تبرير سلوك هذا الرجل بالقول بأنه يحقق مصالح دنيوية أو دينية؟ أم أنه يحقق أغراض الدولة الدينية والمدنية في نفس الوقت، مادام الأستاذ طارق البشري يعتبر أن الاثنتين دولة واحدة في الحقيقة؟

(٢)

الدولة الرخوة وازدراء الدين والفن والوطن

الغالبية العظمى من المصريين (ومن غير المصريين أيضًا) يحترمون الدين، ويحبون الوطن، ويعشقون الفن، ولا يعتبرون أحدهما مضادًّا للآخريين. فلماذا يصر البعض منا هذا الإصرار الغريب على أن يعتبروا الفن ازدراء للدين، ومن أجل الدين يزدرون الفن، وباسم الدين أيضًا يزدرون بالوطن؟

انشغل المصريون مؤخرا بحادثتين شديدتي الغرابة. الأولى تتعلق برفع دعوى قضائية من جانب أحد المحامين (المولعين برفع مثل هذه الدعاوى) ضد فنان مشهور (هو عادل إمام) بتهمة «ازدراء الأديان»، على أساس أن أفلامه تظهر المتدينين في صورة تدعو إلى الاستهزاء والسخرية. وصدر فعلًا حكم من المحكمة الابتدائية بحبس وتغريم عادل إمام لارتكابه هذه الجريمة، ورفض الطعن في الحكم وأيدت المحكمة الحكم بالحبس والغرامة. كانت نتيجة ذلك أن انتفض عدد كبير من الفنانين والكتاب المصريين احتجاجا على هذا الحكم، وقاموا بمظاهرة أمام نقابة الصحفيين، وظهرت لبعضهم صور في التلفزيون وقد استبد بهم غضب شديد، وظهرت بعض الفنانات والكاتبات المصريات وهن في حالة عصبية من فرط الغضب وعدم تصديق أن مثل هذا يمكن أن يحدث في مصر. وعبّر ممثل مشهور عن حزنه العميق وأسفه أن يحدث هذا في بلد أنتجت أول فيلم سينمائي في ١٨٩٥، وبعضا من أنجح وأشهر الأفلام السينمائية في العالم طوال القرن الماضي.

الحادثة الثانية هي القبض على محام مصري شاب عند وصوله إلى مطار بالمملكة العربية السعودية في طريقه هو وزوجته لأداء العمرة؛ وكان هذا المحامي قد رفع دعوى ضد السعودية بسبب قيامها باعتقال بعض المصريين دون وجه حق. وانتشر خبر (قالت السلطات السعودية فيما بعد أنه مجرد إشاعة) عن صدور حكم غيابي في السعودية بحبس هذا المحامي المصري وجلده بتهمة العيب في الذات الملكية. كانت النتيجة أن ثار عدد كبير من المصريين، معظمهم من الشباب الغاضب لكرامة المصريين، فتجمعوا أمام سفارة المملكة السعودية في القاهرة وهتفوا هتافات معادية للسلطات السعودية، مما أغضب الحكومة السعودية غضبًا شديدًا فاستدعت سفيرها من القاهرة، وأغلقت سفارتها وقنصلياتها في مصر.

في هاتين الحادثتين اجتمعت مشاعر الغضب للدين، والغضب للفن، والغضب للوطن. فنان يُتهم بازدراء الدين، ومحام وقضاة يُتهمون بازدراء الفن، ويتظاهر شباب مصري ضد حكومة عربية احتجاجًا على ازدراء الوطن. وقد أثارت الحادثتان في نفسي مشاعر قوية وبعض الأفكار التي أريد أن أشرك القارئ معي فيها.

أما المحامي الغاضب لدينه فقد فهمت سبب غضبه هو وأقرانه، ولكني لم أستطع بالمرة التعاطف معه. فإذا كان هو وأقرانه يرون في أفلام عادل إمام ازدراء للدين، فمن الممكن جدًّا لعادل إمام أن يدافع عن نفسه بأنه لا يزدري الدين بل تفسيرا معينا للدين، ونوعا معينا من السلوك الذي يجري تبريره خطأ باسم الدين. ولكن الأهم من ذلك أني لا أستطيع أن أقر اللجوء إلى القضاء لحسم مثل هذا الخلاف. ذلك لأني أعتقد أن الأعمال الفكرية والفنية لا يجب الاحتكام بصددها إلى القضاء بل إلى المفكرين والفنانين أنفسهم. فالحجة تقارع بالحجة، والأدب والفن يقارعان بالأدب والفن، ويجب أن يترك تحديد أيهما أقرب إلى الحقيقة إلى الرأي العام، أي إلى مدى استجابة الناس لهذا الموقف أو ذاك وليس إلى القضاء.

كان هذا شعوري ورأيي عندما نشبت أزمة المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد، الأستاذ بجامعة القاهرة، إثر نشره كتابا ينتقد فيه الخطاب الديني السائد، فاعتبر البعض أنه أساء إلى الدين ورفع عليه دعوى ترتب عليها صدور حكم بالتفريق بينه وبين زوجته، وما انتهى إلى ما يشبه نفيه خارج البلاد حتى وفاته. كان هذا هو شعوري أيضًا إزاء

الأزمة التي فجرتها رواية للكاتب البريطاني سلمان رشدي والتي تضمنت عبارات بذيئة وسخيفة تسيء إلى زوجات النبي ﷺ ، ومن ثم إلى مشاعر المسلمين ممن يمكن أن يقرءوا الكتاب. كان الرجل يقدم عملا فنيًّا أساء فيه الأدب، ولكني كنت ضد إهدار دمه بل وحتى ضد مصادرة الكتاب أو تقديمه للقضاء. فالعمل السخيف أو الغبي سوف ينصرف عنه الناس، وإذا أراد أحد أن يرد عليه فليفعل. والمصادرة أو المحاكمة قد تزيد الضرر بأن تمنح الكتاب فرصة أكبر للانتشار. الساحة الفكرية في الغرب والشرق مليئة بكتب المتدينين وغير المتدينين، فلماذا ننفرد نحن بهذه الدرجة من القسوة؟

لهذا تعاطفت تمامًا مع مشاعر الأدباء والفنانين الذين نظموا مظاهرات للتعبير عن خوفهم من أن تتطور الأمور إلى الأسوأ فالأسوأ في هذا الاتجاه. فيخاف الفنان أو الأديب من التعبير عن رأيه فتنضب بالتدريج ينابيع الفن والأدب، وتتحول الساحة الأدبية والفنية إلى أعمال تردد نفس النغمة ونفس الفكرة. لقد حدث مثل هذا بوضوح تام وبدرجة تدعو إلى الأسف الشديد في روسيا السوفيتية في عهد ستالين، فشُرّد أصحاب الآراء المخالفة للماركسية، ومن نجح منهم في الهرب إلى خارج البلاد اعتبر نفسه سعيد الحظ بنجاته بنفسه وعقله. وانتهى عهد الأدب الروسي العظيم إلى عهد تردد فيه الكليشيهات الخالية من أي روح.

ولكني لا أخفي على القارئ ما دار بذهني من تساؤل عما إذا كانت مثل هذه المظاهرات والاحتجاجات من جانب الفنانين تكفي لحل المشكلة.

في مثل هذه الأزمات الحادة لا مناص في رأيي من قيام الدولة بدور حاسم، وإلا فلماذا قامت الدولة أصلا؟ لا يجوز في رأيي عندما تصل الازدواجية في المجتمع (بل الانفصام في الشخصية) إلى هذا الحد، أن تترك الدولة الناس يضرب بعضهم بعضهم البعض وينكل بعضهم بالآخرين كلما استطاع، ويدفع فريق من الناس فريقًا آخر إلى ما يشبه اليأس والتفكير في ترك البلاد إلى غير رجعة. الدولة التي أتكلم عنها، هي الدولة الرشيدة والقوية، التي لا تقف متفرجة بينما يتقاتل الناس، ولا هي الدولة التي تنحاز لفريق ضد آخر (كما انحازت الدولة السوفيتية)، فتزيد الغضب المكتوم أو تزيد النار اشتعالا، بل هي الدولة التي تدرك أن مثل هذه الخلافات لا يحل بالانفراد بالرأي بل بالتسامح مع الطرف الآخر، والسماح له بالعيش والتعبير الحر عن نفسه. يكاد الأمر يشبه انقسام

المجتمع الأمريكي إلى بيض وسود، حيث يحتاج الأمر هنا أيضًا إلى دولة رشيدة قوية، لا تنحاز بثقلها إلى هؤلاء أو أولئك، بل توقف المعتدين عند حدهم ولو كانوا أغلبية.

إني أتذكر جيدًا ملابسات أزمة الدكتور نصر حامد أبو زيد، عندما بدأ الخلاف أولًا في أروقة الجامعة، ثم منعت ترقيته، ثم لجأ البعض إلى القضاء وانتهى الأمر بالحكم بالتفريق بين زوجين. ما كان أجدر بالدولة أن تتدخل في الأمر في وقت مبكر وتضع حدًّا لهذه المهزلة. بل ما كان أسهل عليها بمجرد مكالمة تلفونية أن تعيد الأمور إلى نصابها وينتهي الأمر بانتصار حرية التعبير عن الرأي. ولكن هذا لم يحدث حينئذ، فتطور الأمر إلى مأساة. بل بدا لي ولكثيرين غيري في ذلك الوقت أن النظام الحاكم كان يشجع على مزيد من الفتنة حتى يظهر هو بمظهر الطرف غير المنحاز، بينما كان في الحقيقة منحازا لمزيد من الفتنة.



في أزمتنا مع السلطات السعودية، احتج الشباب المصري على ما رءوه امتهانًا لكرامة محام مصري لمجرد قيامه بواجب إنساني، بينما قالت السلطات السعودية إن صدور حكم عليه بتهمة العيب في الذات الملكية ليس إلا إشاعة، وإن القبض عليه تم بسبب محاولة تهريب مواد ممنوعة إلى داخل السعودية. ولكني أعتقد أن أهمية هذه الحادثة تتجاوز بكثير ما فعله أو ما لم يفعله المحامي الشاب، إذ إنها أبرزت إلى السطح طبيعة العلاقات غير السوية القائمة منذ زمن طويل بين مصر والمملكة السعودية، وهي علاقات غير سوية بسبب تكرر ما أبداه النظام الحاكم في مصر من رخاوة إزاء ما يتعرض له المصريون من إذلال خارج بلادهم. لقد تكررت حوادث تنطوي على هذا الإذلال في المملكة السعودية وغيرها طوال عهد مبارك، وسمح بها نظام مبارك فلم يتحرك لحماية كرامة المصريين في الخارج، كما لم يتحرك لحماية الفنانين المصريين في الداخل. كان من الواضح أن نظام مبارك لا يهمه إلا حماية نفسه، ومستعد لأن يدفع في سبيل ذلك، وعن طيب خاطر، ثمنا باهظا يتمثل في التضحية بكرامة المصريين في الداخل والخارج. فلما قامت ثورة يناير ٢٠١١، كان الأمل أن يتوقف هذا التنازل عن الكرامة بسقوط حسني مبارك، فإذا بنا نكتشف للأسف أن الدولة في مصر لا زالت دولة رخوة في الداخل والخارج حتى بعد قيام الثورة.

(٤)

هل هذه أمة على أبواب نهضة؟

أستاذ جامعي يدرس تفسير الدين، يصدر على الملأ أحكاما شديدة القسوة وبالغة الإهانة على ممثلة سينمائية مصرية مشهورة، وتتعلق بحياتها الخاصة.

مستشارة محترمة لرئيس الجمهورية، وهي أيضًا طبيبة وأستاذة جامعية، تعبّر عن رأي مدهش في موضوع ختان البنات، يتعارض مع ما استقر عليه رأي خبراء محترمين في الطب والدين، وفي الشرق والغرب. نعم، لقد قالت مثلهم إن ختان البنات عادة وليست عبادة، ولكن نُسب إليها أيضًا القول بأن البنت التي لم تخضع لعملية الختان ناقصة الإيمان. فلما هبّ كثيرون احتجاجا، نفت صدور هذا القول عنها، ولكنها استخدمت تعبير «مكرمة للبنت» في وصف الختان، وقالت إنها نصحت بألا تُجرَى عملية الختان قبل وصول البنت إلى سن الخامسة عشرة. من الواضح إذن أن الدكتورة الفاضلة مترددة بشأن الختان، أو أنها لا تريد أن تفصح عن رأيها بصدده، رغم أهمية الموضوع ورغم احتلالها منصبا يمكن أن يكون له أثر قوي في السياسة المتبعة بشأنه.

ثم قرأنا عن ضباط للشرطة يطالبون بأن يسمح لهم بإطلاق اللحية. فلما اعترض البعض على ذلك لأنه ينطوي على إعلان من جانب رجال رسميين يمثلون الدولة المصرية، عن انتمائهم لفريق من المصريين دون غيرهم، مما قد يثير شبهة التحيز في وظيفة تفترض الحياد التام في تطبيق القانون، أثيرت حجة أن الضابط الملتحي يتبع سنة النبي الكريم، فكيف نمنعه من ذلك إذا أراد؟

ثم ثار الجدل حول اقتراض مصر من صندوق النقد الدولي، فكان احتجاج البعض على هذا القرض، ليس مدى نفعه أو ضرره لمصر، بل ما إذا كان سعر الفائدة (الذي لا يتجاوز ١,٥٪) حلالا أم حراما، مع أن فقهاء يتمتعون باحترام وتقدير كاملين، في مصر وخارجها، أصدروا الفتاوى المتكررة، طوال المائة عام الماضية، بأن الربا ليس هو مجرد اقتضاء أي فائدة على القروض بل اقتضاء فائدة باهظة.

ثم سمعنا عن معاملة غليظة، أو التوعد بمعاملة غليظة، لمجموعة من الشباب يجتمعون بين الحين والآخر للغناء والرقص بزعم أنهم يعبدون الشيطان.

أصبحنا إذن، في كل يوم جديد، نسمع أو نقرأ عن جدل من هذا النوع، تلتهب له العواطف ويكاد يغيب عنه العقل. وفي كل يوم جديد نتمنى أن ينتهي مثل هذا ونلتفت إلى أمور أكثر صلة بمشاكلنا الحقيقية، التي تتراكم وتشتد يوما بعد يوم، وأن نتخذ إزاء هذه المشكلات مواقف عقلانية تحقق مصلحة المجتمع، ومن ثم لا يمكن أن تتعارض مع شرع الله، لأن شرع الله لا يمكن أن يتعارض مع ما يقضي به العقل ويحقق مصلحة المجتمع. ونحن الآن في أعقاب ثورة جميلة كنا نستبشر بها خيرًا، ورفعت شعارات لا يمكن أن يختلف عليها اثنان عاقلان، كالحرية والخبز والكرامة الإنسانية، فلماذا يتحول الاهتمام والنقاش إلى أمور من هذا النوع؟

ولكن كل يوم جديد يأتينا بموقف من نفس هذا النوع المدهش. يقوم بعض المتآمرين ضدنا بإنتاج فيلم سينمائي في الولايات المتحدة يتضمن إساءة للإسلام والنبي الكريم ويتجاوز حدود الأدب، ولكن يجمع كل من شاهده على أنه فيلم رديء للغاية فنيا وفكريا. فما هو التصرف العاقل في مثل هذه المواقف؟ هل هو الهجوم على السفارة الأمريكية وتمزيق العلم الأمريكي ورفع أعلام بديلة تعلي من شأن الإسلام، وتوجيه الاتهام إلى أبرياء من الأجانب والأقباط؟ أم أن العقل يقتضي محاولة تقصي الحقائق وتحديد شخصية المتآمرين والقائمين بإنتاج مثل هذا الفيلم، ثم فضحهم ومقاضاتهم بمختلف أنواع المقاضاة الممكنة؟ إن الراجح (بل يكاد أن يكون من المؤكد) أن الذين أنتجوا وعرضوا هذا الفيلم لم يستهدفوا إلا أن يكون رد الفعل من جانبنا هو كما حدث بالفعل، صياح هستيري وتخريب وإلقاء الحجارة واتهام الأبرياء، حتى نقوم بأنفسنا

بتشويه صورتنا في أعين العالم وتخريب علاقاتنا بدول بعينها، خاصة عندما رءوا تقاربا أمريكيا مصريا، واستعدادًا من جانب الإدارة الأمريكية لدعم النظام الجديد في مصر. فهل يطمع هؤلاء في شيء أفضل مما فعلناه بأنفسنا؟

إن الخطأ وسوء التصرف موجودان ليس فقط في تصرفنا إزاء الفيلم المسيء للإسلام، بل وفي كل الأمثلة السابقة : في الجدل حول سلوك ممثلة، وحول الختان، وحول تصرف الشبان المتهمين بعبادة الشيطان.. إلخ. فإذا استمر حالنا على هذا المنوال لمدة طويلة، فهل هذا هو حال أمة على أبواب نهضة؟ وما هو المطلوب بالضبط، والحال كذلك، من رئيس جديد؟

لنفرض أن الذين يشيعون هذا الجو المحبط، فيثيرون أسئلة مضادة تمامًا لما هو مطلوب لبعث نهضة جديدة، هم حفنة قليلة لا تعبر عن الاتجاه العام للحزب الحاكم أو للرئيس الجديد الذي يؤيده هذا الحزب، فلماذا لم نسمع من قادة هذا الحزب (ولا من الرئيس الجديد) ما يكفي لوقف هذا العبث، بل ولا ما يدحضه بالدرجة الواجبة من الحزم؟ إن هذا الحزم الواجب في مواجهة هذه القلة التي تعبث بمصير هذا الوطن هو بالضبط ما يلزم لكي يتحول الرئيس الجديد من مجرد رئيس للجمهورية إلى زعيم وطني. وهذا الحزم في دحض هذه الأعمال المنافية لأي تفسير عقلاني ونهضوي للدين هو أيضًا الواجب العاجل لمفكرينا وكتّابنا الذين طالما وصفوا «بالمتدينين المستنيرين». فما بال كثيرين منهم يتقاعسون عن القيام بهذا الواجب الآن، أو يقومون به بحذر وعلى استحياء؟ هل السبب يا ترى هو الخوف من فقدان الشعبية وسط جمهور فقد كثيرٌ من أفراده وعيهم، ففقدوا القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب؟

(٥)

عن العودة إلى العصور الوسطى..

سافرت إلى خارج مصر لمدة أربعة أيام، قابلت خلالها وتكلمت مع مصريين كثيرين، مع رجال ونساء في المطار، مع مضيفي الطائرات، مع سائقي التاكسيات.. إلخ، وراعني أن كلا منهم بلا استثناء يبدأ الكلام معي بالسؤال : «احنا رايحين على فين؟» .

كنت قد تعودت على هذا السؤال (كما قال لي أصدقائي إنهم اعتادوا عليه أيضًا) لعدة شهور قبل سفري، حتى أصبح السؤال ظاهرة لابد أن نحاول فهمها، خاصة أنها تبدو لي جديدة تمامًا، لا أذكر أني صادفت مثلها طوال العهود المتتالية التي عشتها من التاريخ المصري، من عهد الملك فاروق، إلى عهدي محمد نجيب وعبد الناصر، إلى عهدي السادات وحسني مبارك. لم أشهد قط شيئًا يشبه هذا الإجماع على التساؤل:«مصر رايحة على فين؟» .

أول ما ألاحظه أن السؤال يقترن دائمًا بشعور بالحزن. إنه ينطوي على تعبير عن الاستنكار وعدم التصديق لما يحدث. ولكنه أيضًا يقترن بحزن شديد. الأحوال مؤسفة، هكذا يقول من يطرح السؤال، وكل يوم جديد يأتي بشيء جديد غريب ومحزن، وليس هناك ما يدعو إلى توقع شيء أفضل في الغد. المحتجون كثيرون، والصراخ عالٍ ومستمر، ولكن الممسكين بالسلطة يبدون في الصحف وعلى شاشة التلفزيون مبتسمين وهادئين، وكأنهم يعيشون في بلد آخر.

والذين يرددون السؤال ينتمون إلى جميع الفئات : منهم الرجال والنساء، المحجبات وغير المحجبات، الشيوخ والشباب، الأغنياء والفقراء، المتعلمون وغير المتعلمين. ومن مختلف المهن : من موظفي الحكومة إلى خدم المنازل، المدرسين وأساتذة الجامعات، الأطباء والمهندسين، أصحاب المشروعات السياحية والعاملين بها، أو كانوا يعملون بها، سائقي التاكسيات الذين كانوا ينقلون السياح، أصحاب المحلات التجارية التي انخفضت مبيعاتهم بشدة، الكتّاب والسينمائيين والممثلين والموسيقيين، ناهيك بالطبع عن المتبطلين حديثا وقديما، ممن لا يرون ما يعدهم بفرص عمل في داخل مصر أو فرص سفر إلى خارجها.

ذكّرني هذا الحزن السائد بما كنت قرأته عن حالة الروس في ظل حكم ستالين. كان غالبية الشعب الروسي يعلقون الآمال على ما يمكن أن يحققه لهم استلام الشيوعيين للحكم من إنهاء للظلم الاجتماعي الذي ساد في عصر القياصرة، وارتفاع بمستوى معيشتهم في ظل تعريف جديد للحرية، يجعل لها مضمونا اجتماعيا إلى جانب معناها السياسي المتضمن في الديمقراطية، ومعناها الفردي المتضمن في احترام الحريات الشخصية. ولكن الذي حدث أن الروس شهدوا في ظل حكم ستالين تقييدًا للحريات لم يشهدوا مثله في عهد القياصرة، وقتلا وتنكيلا بالمعارضين فاق في قسوته قسوة النظام الذي قامت الثورة الروسية ضده. كثيرًا ما كانت تستخدم عبارات مثل «عدو الشعب»، أو «الانحراف عن مبادئ الماركسية» أو حتى وصف «المرتد»، لوصف المعارضين لسياسة ستالين، وكأن الماركسية قد تحولت في عهد ستالين إلى «دين»، له كهنته وطقوسه ونصوصه المقدسة.

انكمش الروس داخل بيوتهم وداخل أنفسهم، خوفًا من أن تُسمع منهم كلمة أو تبدو على وجوههم مشاعر يمكن أن يفسرها النظام بما لا يحبه، أو أن يشي واحد من زملائهم، أو حتى من أولادهم، بحقيقة رأيهم في النظام، إذ شجع النظام الجميع على أن يبلغوا السلطات عن أي «خيانة» تبدر من أي شخص ولو كان أباهم أو أمهم. كانت الهجرة إلى خارج الاتحاد السوفيتي ممنوعة بالطبع، ومن ثم لجأ الروس إلى ما سُمي «بالهجرة الداخلية»، أي الانكماش داخل النفس، بما يعنيه ذلك من أن ينطوي كل شخص على

نفسه ويلتزم الصمت التام. لا عجب أن ساد بين الروس في عهد ستالين ذلك الشعور الدفين بالحزن.

* * *

قبل سفري بيومين أو ثلاثة، حضرت ندوة في منتدى البحوث الاقتصادية لمناقشة ورقة مقدمة من وزارة المالية عن كيفية الخروج من الأزمة الاقتصادية الراهنة، وتحمل عنوان «المبادرة الوطنية للانطلاق الاقتصادي: نتفق على ما يجمعنا - ملامح التوجهات الاقتصادية والاجتماعية في الأجل القصير والمتوسط». كانت الورقة قد وزعت علينا قبل الجلسة فذُهلت لدى قراءتها. هل هذا هو أقصى ما تستطيع الحكومة تقديمه لنا للخروج مما نحن فيه؟ ورقة لا تزيد على عشر صفحات، مليئة بالعبارات الإنشائية فضلًا عن أخطاء نحوية كثيرة لا تليق بمؤسسة رفيعة كوزارة المالية، ولا يمكن من خلالها التعرف على ما تنوي الحكومة عمله بالضبط. فعند الكلام عن مشكلة الدعم، يوضع الأمر في صورة تساؤل: «هل يقبل المجتمع الانتقال إلى الدعم النقدي تدريجيا مع المحافظة على قيمته الحقيقية على مرّ السنين؟» فهل ما زالت الحكومة تفكر أم أنها قررت شيئًا بخصوص الدعم لا تريد الإفصاح عنه؟ وعند الكلام عن الضرائب التصاعدية تستخدم نفس الطريقة، إذ تعد الورقة «بالنظر» في زيادة التصاعدية في الشرائح الضريبية»، و«النظر» في تطبيق الضرائب العقارية.. إلخ. أما مشكلة التضخم فتقترح الورقة لعلاجها «تشكيل مجموعة متخصصة يطلق عليها (مجلس متابعة التضخم)»، وكأن المهم هو اختيار الاسم الصحيح لهذا المجلس الموقر. وأما مكافحة الفساد فلا تحتوي الورقة عنه إلا ست كلمات هي «الضرب بيد من حديد على الفساد»!

قررتُ، وقد وجدت الورقة المطلوب منا مناقشتها على هذا النحو، أن أستخدم الخمسة عشر دقيقة المخصصة لتعقيبي، للكلام عن «توجهاتي» أنا بدلا من توجهات الحكومة. وكانت النقطة الأساسية في تعقيبي هي الآتية: الأسباب الأساسية للمحنة الاقتصادية الراهنة في مصر ليست اقتصادية بل سياسية، هذه الأسباب السياسية أصابت الاقتصاد المصري بإصابات فادحة لابد من معالجتها قبل محاولة علاج أمراض اقتصادية قديمة، أو مناقشة موضوعات اقتصادية من نوع: ما أفضل أنماط التنمية؟ أو أيهما أفضل،

نظام السوق أو التدخل الصارم من جانب الدولة؟ أو ما أفضل وسائل تحقيق العدالة الاجتماعية؟.. إلخ.

لدينا شخص أصابته بضع رصاصات، وهو ينزف بشدة وفاقد الوعي، فليس هذا وقت عرضه على طبيب باطني. المطلوب الآن إخراج الرصاصات ووقف النزيف، وبعد ذلك يمكن البحث في أي طبيب هو الأنسب لعرض الأمر عليه.

محنتنا الاقتصادية الحالية تعود في الأساس إلى تدهور حالة الأمن، والفوضى السائدة في الشارع وفي الحالة السياسية، ومن ثم فقدان عام للثقة، ومن ثم تدهور السياحة، وتدهور الاستثمار الآتي من الخارج والداخل، وتدهور الإنتاج، ومن ثم نقص الاحتياطي من العملات الأجنبية، وتدهور سعر الصرف.. إلخ.

لا خروج من هذه الأزمة إلا بإعادة الثقة للناس وتطمين الجميع: تطمين السياح، وتطمين المستثمرين في الداخل والخارج، وتطمين أصحاب المطالب الفئوية بأن مطالبهم المشروعة سيستجاب لها أو على الأقل سينظر فيها بجدية. والعودة إلى مناخ من الطمأنينة للمنتجين والمستثمرين والسياح لا يكون فقط باستعادة الأمن في الشارع وتأمين وسائل النقل والمواصلات، بل بتغيير لهجة ومضمون الخطاب السياسي بما يشيع الثقة بإمكانية التفاهم وانتهاء الخصام، وبما يعني أننا ننوي بالفعل بناء دولة عصرية مدنية وليس الرجوع إلى العصور الوسطى.

إن كثرة الكلام عن أشياء توحي بالعودة إلى العصور الوسطى تضر بالاستثمار المحلي والأجنبي، وتنفّر المنتجين والمستثمرين من المسلمين والأقباط، وتنفّر الشباب وتدفعه للهجرة، وتنفر كثيرين ممن كانوا يريدون العودة إلى وطنهم ليساهموا بأموالهم وعلمهم في نهضته.. إلخ.

لا يمكن أن يستمر الخطاب السياسي داعيا إلى ما يشبه العودة إلى العصور الوسطى، ونأمل في نفس الوقت إنقاذ الاقتصاد. هل يمكن أن تعود بلادنا إلى العصور الوسطى في كل شيء إلا في الاقتصاد؟

* * *

خرجت من الندوة حزينا كما دخلت. وسافرت إلى خارج مصر لمدة أربعة أيام قابلت خلالها، كما ذكرت، كثيرين من المصريين الذين يستولي عليهم الحزن مثلي. لم أقرأ خلال هذه الأيام الأربعة أي صحيفة مصرية. فلما عدت قرأت الصحف المتراكمة. فوجدت تصريحات بأن تهنئة الأقباط بعيدهم حرام ينهي عنه الدين، وقرأت عن رجال يسمون أنفسهم «جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» قاموا بمهاجمة رجل وامرأة في دمنهور في الطريق العام، وأرادوا التأكد من أن هذه المرأة زوجته وليست صديقة له. وقرأت عن مشروع جديد يسمى «الصكوك الإسلامية» جرى إعداده بسرعة وسوف يتم عرضه على مجلس الشورى لإقراره. ولما قرأت نصوصه وجدت أنه صيغ في عبارات شديدة الغموض، دون أن يقترن بأي شرح رسمي له، بحيث يصعب جدًّا فهمه. ولكنه أعاد إليّ ذكرى مشروع آخر بائس كان النظام السابق يحاول تمريره قبل الثورة بقليل، وكان اسمه «مشروع الصكوك الشعبية». وكنت قد رأيت في ذلك المشروع القديم محاولة لبيع القطاع العام للأجانب عن طريق استغفال الناس. فهل ظهر أن استغفالنا أسهل بتغيير اسم الصكوك من الشعبية إلى الإسلامية؟ كما قرأت أيضًا في الصحف مناقشة حول ما إذا كان تدريس نظرية داروين في المدارس حرامًا أم حلالًا.. إلخ.

كنت فرحا بعودتي إلى وطني، ولكن لم يمض وقت طويل قبل أن يعود إليّ نفس الشعور بالحزن والغمّ.

(٦)

عن العودة إلى الاجتهاد

يحكي أبي (الأستاذ أحمد أمين) في سيرته الذاتية «حياتي»[١] أنه أثناء دراسته في الأزهر، قرأ إعلانا من وزارة المعارف تطلب فيه مدرسين للغة العربية بمرتب شهري قدرة أربعة جنيهات. كان في الثامنة عشرة من عمره، ولم يكن صغر سنّه يمنع تعيينه في هذه الوظيفة في ذلك العهد (السنوات الأولى من القرن العشرين)، طالما أنه نجح في امتحان تحريري وآخر شفوي. وقد نجح أبي بالفعل فيهما، فعُيّن مدرسًا في مدرسة راتب باشا بالإسكندرية.

يقول أبي إنه قرأ بعض كتب الغزالي وهو جالس على الشاطئ، فشعر بـ«نزعة صوفية»، كما قرأ كتاب «أشهر مشاهير الإسلام» لرفيق بك العظم، فتحمّس لأبطال الإسلام. ولكنه يقول إن أعظم ما كسبه في الإسكندرية تعرّفه بشخصية قوية كان لها أثر كبير في نفسه، (كتب أبي اسمه في الهامش : المرحوم الشيخ عبد الحكيم بن محمد، وذكر أن قريبا له كتب إلى الشيخ عبد الحكيم يوصيه بأبي خيرًا). يصفه أبي على هذا النحو. «كان أستاذا للغة العربية في مدرسة رأس التين الثانوية. تخرج في دار العلوم. كنت في الثامنة عشرة وهو في نحو الثانية والأربعين. وكان طويل القامة، معتدل الجسم، جميل الوجه، ذا لحية سوداء، نظيفا في ملبسه، أنيقا في شكله من غير تكلف. اتصلت به فأعجبني من أول نظرة، واتخذني أخا صغيرًا واتخذته أخا كبيرًا. وكان متدينا بل كان صوفيا، يعتنق طريقة النقشبندية، وهي طريقة ليس لها شعائر ولا تقاليد ظاهرة للناس. فالنقشبندي إذا ذكر

(١) أحمد أمين – «حياتي» مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠.

الله، ذكره بقلبه لا بلسانه، وأول دروسها رسم اسم الله بنور على القلب ورفع اللسان إلى الحلق حتى لا يتحرك. ولم أعرف تصوفه إلا بعد فترة طويلة من معاشرته. وكان مع تصوفه واسع الأفق، حرّ الفكر، لا يدين بشيء من الخرافات والأوهام، ويؤيد الشيخ محمد عبده في دعوته إلى الإصلاح. وكان في مدرسته محبوبًا محترمًا، يجلّه زملاؤه ورؤساؤه وتلاميذه، أبيّ النفس، عزوفا عن الصغائر، يعتمد في دروسه مع تلاميذه على الحب لا على الإرهاب، ويترك لهم الحرية في الحديث والنقد إلى درجة تشبه الفوضى. ولم يكن في درسه مدرس لغة عربية فحسب، بل مدرس تفكير ونقد للمجتمع وما شئت من شئون الحياة، حتى كان تلاميذه يسمونه (الشيخ الإنجليزي)، لترفّعه وحريته وصدق قوله وسعة فكره... وعلى الجملة، فلئن كان أبي هو المعلم الأول، فقد كان هذا الأستاذ هو المعلم الثاني».

فتى في الثامنة عشرة، يقابل رجلا من هذا النوع، فيلفت نظره، ويُعجب به إلى هذا الحد، حتى ليعتبره معلمه الثاني بعد أبيه. فهل الفضل في هذا يرجع فقط إلى هذا الأستاذ الجليل أم أيضًا إلى أبي؟ كان هناك في أبي، بلا شك، استعداد قوي لأن يلاحظ هذه الصفات الطيبة والنادرة، وأن يُفتن بها ويستفيد منها.

ظل أبي شديد التدين، محافظا بصرامة على اتباع شعائر الدين. يقول إنه في هذه السن، كان يؤدي الصلوات لأوقاتها «فإذا كنت في مقهى انتقلت من بين من أجالسهم إلى أقرب مسجد، فإن كنت في حيّ إفرنجي بعيد عن المساجد، تلمست عمارة فيها بواب نوبي أو سوداني، وأطلب منه أن يحضر لي حصير صلاته لأصلي عليها بالقرب من الباب، فإذا لم أجد، استنظفت أي مكان مستتر، وخلعت جبتي وفرشتها وصليت عليها، ثم نفضتها ولبستها.. وفي حجرتي أقرأ كل يوم ما تيسّر من القرآن».

واستمر أبي على تدينه الشديد خلال دراسته بمدرسة القضاء الشرعي، وقد تجاوز العشرين «حتى كان طلبة فصلي يسمونني (السني) بينما يسمون غيري الفيلسوف أو الزنديق. وأذكر مرة أن أحد أساتذتي كان ينكر معجزة نبع الماء من بين أصابع النبي (ﷺ) فحاججته، ثم انقلب الجدال إلى حدّة مني، فاحمرّ وجهي وغضبت على أستاذي غضبًا شديدًا، فقبل غضبي بالحلم والابتسامة الهادئة».

ومع ذلك فإن أبي، بمجرد أن تعرّف على ناظر مدرسة القضاء (عاطف بركات)، بعد تخرجه فيها بشهرين، إذ اختاره الناظر معيدًا معه في دروس الأخلاق، جذبته شخصية الناظر القوية، وموقفه العقلاني من الدين. «كنت أذهب إلى بيته في كثير من الأيام عند تحضير الدرس، وكان يحضّره من كتب الأخلاق الإنجليزية، فكان يقرأ بالإنجليزية ويمليني بالعربية، وأحيانًا ينفرد هو بالترجمة ثم يسمعني ما ترجم، وكنا نتناقش في الدروس قبل إلقائها، وأحيانا يجرّنا الحديث من موضوع الدرس إلى موضوع آخر، اجتماعي أو ديني أو سياسي، فيعرض آراءه ويستمع إلى مجادلتي. وقد أثّر فيّ تأثيرًا كبيرًا من ناحية تحكيم العقل في الدين. فقد كنت إلى هذا العهد أحكّم العواطف لا العقل، ولا أسمح لنفسي بالجدل العقلي في مثل هذه الموضوعات، فالدين فوق العقل، فإن جاء فيه ما لا يدركه العقل آمنّا به، لأن علم الله فوق علمنا، وهو أعلم بما يصلحنا وما يضرنا، وهو يأبى إلّا تحكيم العقل والبحث عما لا نفهم حتى نفهم... كان من أثر هذا الجدل الديني أني أعملت العقل في تفاصيل الدين وجزئياته، أما جوهر الدين، من إيمان بالله وجلاله وعظيم قدرته، فظلّ ساكنا في أعماق قلبي، لم ينل منه أي جدل، ولم يتأثر بأي قراءة. وكل ما في الأمر أني صرت أكثر تسامحا مع المخالفين، وأوسع صدرًا مع المعارضين» .

نعم، كان لعاطف بركات أثر كبير في أبي، ولكن هل كان له مثل هذا الأثر في غيره من الطلاب والمعيدين؟ مرة أخرى أقول إن الفضل في هذا لا يعود إلى عاطف بركات وحده، بل يعود أيضًا إلى هذا الاستعداد القوي لدى أبي لاستخدام عقله في كل شيء، والرغبة الدائمة في الفهم والتفسير والبحث عن الأسباب.



كانت إحدى النتائج الباهرة لهذا الاستعداد القوي لدى أبي، إنتاجه لتلك السلسلة الرائعة من الدراسات فيما أسماه : تاريخ الحياة العقلية في الإسلام، والتي بدأت بكتاب «فجر الإسلام» ثم «ضحى الإسلام»، ثم أربعة أجزاء من «ظهر الإسلام» . إني إذ أقرأ اليوم في هذه السلسلة التي بدأ كتابتها في منتصف العشرينيات من القرن الماضي، أي منذ ما يقرب من مائة عام، يعتريني انبهار شديد بهذا الميل الدائم لديه لرد كل شيء

إلى أسبابه، وإلى تعليق أهمية كبيرة على أثر اختلاف الظروف الاجتماعية والطبيعية في اختلاف العادات وأنماط السلوك والأفكار. إنه على استعداد دائم لردّ اختلاف التفسيرات إلى اختلاف الظروف. لا عجب إذن من تأكيده المستمر على ضرورة الاجتهاد وابتداع حلول جديدة للظروف الحديثة، ونفوره من إخضاع العقل لحرفية النصوص، بدلًا من تفسير النصوص بما يقضي به العقل.

ثم خطر لأبي، قبل وفاته بثلاث سنوات، أن يجمل تاريخ الإسلام كله في كتاب واحد صغير، لا يكتفي فيه بتلخيص ما سبق أن كتبه في مجموعة فجر وضحى وظهر الإسلام، بل وأن يصل بهذا التاريخ إلى اليوم الذي يكتب فيه، ويعرض رأيه في سبب ما أصاب المسلمين من ضعف وتدهور، فأنتج كتابًا جميلًا أعطاه اسما ملائما هو «يوم الإسلام» (أعيد نشره حديثًا عن طريق دار الشروق)، إذ هو الآن يتكلم لا عن الفجر أو الضحى أو الظهر، بل عن اليوم كله. ووصف في مقدمته أحد أهداف الكتاب بهذه الجملة المؤثرة «أن أبيّن كيف كان (الإسلام) يعامل غيره من أهل الأديان أيام عزّه وسطوته، وكيف يعامله غيره أيام ضعفه ومحنته» .

من أسباب تميز هذا الكتاب (يوم الإسلام) في رأيي أن أبي كان فيه ينظر إلى تاريخ الإسلام كله، في سن متقدمة بلغ فيها مبلغا كبيرا من الحكمة والبعد عن الصغائر، واعتمد فيه على ما اختزنه في ذهنه على توالي الأيام، وليس على مطالعات جديدة، إذ لم تكن صحته ولا نظره يسمحان له بذلك. فأتى الكتاب مزيجًا جميلًا من الفكر والعاطفة.

احتلت الدعوة إلى ضرورة «الاجتهاد» مكانًا بارزًا في هذا الكتاب، فهو يذكره ثم يعود إلى التأكيد عليه حتى نهاية الكتاب. وأنا أفهم «الاجتهاد» بمعنى تفسير النصوص الدينية بما يتلاءم مع الظروف والأحوال التي يراد تطبيقها فيها، وقد رأيت في هذا الكتاب دفاعًا مجيدًا عن تحكيم العقل، وتفسيرًا لانحطاطنا الراهن بهجرنا للاجتهاد والتنكر له، وتعقبنا لمن يجرؤ على الاجتهاد بالتسفيه والتخويف والعقاب. إني أقرأ اليوم هذه الصفحات التي مضت على كتابتها ستون عامًا، فأجدها كالهواء النقيّ المنعش وسط هواء فاسد، أفسده طرفان لا طرف واحد : طرف غلب عليه التعصب وضيق الأفق في الاستخفاف

بالحضارة الحديثة ومزاياها، وطرف بالغ في الافتتان بالغرب وفي الاستخفاف بدينه وعقيدة قومه. فإذا بصوت أحمد أمين يبدو لي رائعًا بتوازنه وحكمته، وجمعه بين حب عميق لدينه وأهله، وبين رغبة صادقة في الارتقاء بهم، تدفعه إلى المناداة بتحكيم العقل وفتح باب الاجتهاد.



كتب أحمد أمين في كتابه «يوم الإسلام» : «تطور العالم الإسلامي في العشرين سنة الأخيرة (وكان يقصد الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين) ما لم يتطوره في مئات السنين الماضية. تدل على ذلك الأسئلة الكثيرة التي ترد على العلماء من كل قُطر، في حِلّ بعض الأمور وحرمتها. فما لم نواجه هذه المسائل بالاجتهاد المطلق (ويقصد به الاجتهاد غير المقيد بمذهب معين) تخلفنا كثيرًا في الحياة، ولو واجهت هذه المسائل الأئمة الأربعة لأفتوا فيها فتاوى يضعون فيها إحدى عينيهم على كليات القرآن، والعين الأخرى على المدنية الحديثة. والله تعالى ينهى عن الغلوّ في الدين، والرسول يقول (إن الإسلام يسر لا عسر)» ثم يقول أحمد أمين : «لو كانت تعيش المدنية الغربية في بلاد غير بلادنا لاحتملنا ذلك، أما وهي تعيش في بلادنا بمادياتها ومعنوياتها فلا يصح أن نغمض النظر عنها. إن العلماء يلبسون من صنعها، ويحلون بيتهم بأثاثها، وآلات إذاعتها وتلفوناتها، ويزرعون بآلاتها، فلماذا لا يوسّعون فهمهم لها، ويفتحون الطريق أمام خيراتها، ويغلقونه أمام شرورها، ويبصّرون الناس بموقفهم منها؟... إن عمر بن الخطاب، بعقله الواسع واجتهاده المعقول، استطاع أن يشرّع للفرس والروم وهو البدوي وهم الممدّنون : وقف حدّ الشرب على أبي محجن الثقفي لأنه أبلى في الحروب بلاء حسنا، ووقف حدّ القطع على من سرق ناقة لأنه كان جائعًا، ووقف الحدود في الحروب لما رأى أن بعض المحاربين إذا وقع عليهم الحدّ فرّوا إلى الأعداء، وهكذا. وأباح أبو حنيفة قراءة الفاتحة بالفارسية لما رأى أن بعض من أسلم من الفرس لا يحسن العربية. وقال مالك بالمصالح المرسلة، وقال أبو حنيفة بالاستحسان. فلماذا لا نسير سيرهم ولا نعمل عملهم؟» .

ثم يقول أحمد أمين : «لقد اضطر الشيخ محمد عبده أن يواجه مشاكل جديدة كان يُستفتى فيها ويضطر للإجابة عنها، كلبس البرنيطة، وأكل ذبائح أهل الكتاب، والتأمين على الحياة، وإيداع المال في صناديق التوفير، ونحو ذلك مما لم يكن معروفا قبل زمنه. وهكذا لكل عصر مقياس، وكل حدث يحتاج إلى فتوى. بل إن عصر النبي ﷺ، وهو عصر واحد، وصحبه جيل واحد، كان في زمانهم النسخ، فقال الله تعالى : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

هذا الموقف من النصوص الدينية والتراث (العاقل جدًّا في رأيي) جعل بعض زملائه الأقل استعدادًا للتجديد والاجتهاد، يتحفظون على بعض مواقفه. صادفت هذا الموقف الأخير بوضوح تام، عندما وقع في يدي كتاب عنوانه «مذكرات سائح في الشرق العربي»، كتبه كاتب هندي مسلم (أبو الحسن الندوي)، كنت قد قرأت له من قبل كتابا مشهورًا عنوانه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟» . وكان أبي معجبا بهذا الكتاب، وكتب له مقدمته في طبعته العربية الأولى، وأظن أنه عمل على نشره في مصر عن طريق لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كان أبي رئيسا لها. جعلني هذا أقتني الكتاب الأحدث، فإذا بي أجده يذكر لقاءه بأبي أكثر من مرة في القاهرة، ويلخص ما دار بينهما من نقاش.

كان المؤلف قد قرر في سنة ١٩٥١ أن يسافر من الهند ويطوف بعواصم الشرق العربي، ويلتقي بقادة الفكر فيه، ويتبادل معهم الرأي في أحوال المسلمين. وقد فعل ذلك، وكان يسجّل في نهاية كل يوم ما دار بينه وبينهم من حديث. كان أبي في ذلك الوقت في أواخر حياته، فقد توفي بعد ذلك بثلاث سنوات، ووصفه أبو الحسن الندوي عندما قابله في مكتبه بالإدارة الثقافية بالجامعة العربية بقوله : «إذا بشيخ يستقبلني ويرحّب بي، فارع القدّ نحيف الجسم، وقد أثر فيه المرض وأنهكته كثرة المطالعة والكتابة وأضعفت بصره، وخلع أسنانه بإشارة طبيب، فأثر ذلك في صوته وأدائه. وتدلّ السحنة والهيئة على أن النحافة طارئة أو أثر من آثار الشيخوخة والمرض، وأن الرجل كان جسيما وسيما في شبابه» .

لم يكن المؤلف قد رأى أبي من قبل، ولكنه درس كتبه وأعجب بطريقته في الكتابة مما جعله يطلب منه أن يكتب مقدمة كتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟».

وظهرت الطبعة الأولى من الكتاب بهذه المقدمة. ولكن المؤلف يذكر الآن أن كثيرًا من أصدقائه لم يرضوا عن المقدمة التي كتبها أبي، واعتقدوا أنها لم تحسن إلى الكتاب ولم تخدمه. والأرجح أن السبب هو أن أبي كان أكثر تحررا وأشد ميلا للاجتهاد، وهو ما اتضح للأستاذ الندوي عندما التقى بأحمد أمين وجهًا لوجه. ففي إحدى فقرات كتابه الجديد (مذكرات سائح) يذكر أن أحمد أمين حدّثه عن كتابه الجديد الذي لم يطبع بعد (يوم الإسلام) وقال له : «قد ذكرت في هذا الكتاب نقطا قد تثقل على كثير من الناس، منها: إني قلت إن الإسلام لم ينفذ تمامًا إلا في عصر الرسالة، ومنها إن الستّة الذين وكّل إليهم عمر اختيار الخليفة اختاروا أخاهم عثمان، وذلك لأنهم أرادوا أن يستريحوا من شدة عمر إلى لين عثمان، ومنها إنه لابد من فتح باب الاجتهاد فقد جدّ من الأحوال والحوادث والمشاكل ما ألزم الاجتهاد وإبداء الرأي في كثير من المسائل الدينية. مثلا أصبحت الحياة مشغولة جدًّا فينبغي أن نسمح بالجمع بين الصلاتين في الحضر..» . ويعلق المؤلف على هذا بقوله : «وأبديت عدم ارتياحي لهذا التفكير والآراء التي لا تتفق وأصول الدين، إلا أني لم أر أن أناقشه في أول مقابلة» .

وفي لقاء آخر سأل الأستاذ الندوي أبي: «هل توافق على رسالة الأستاذ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)؟ قال : «لا، لأن الأستاذ علي يرى أن الإسلام رسالة روحية فقط لا اتصال لها بالسياسة والحكم، مع أني أرى أن الإسلام يتناول الحياة الاجتماعية، ويشرّع البيع والإجارة وغير ذلك» . ويضيف الندوي: «وإنما أراد الأستاذ تحرير الفكر الإسلامي في السياسة والاجتماع، وذلك يحصل بفتح باب الاجتهاد ولا يحتاج إلى فصل الدين عن السياسة» .

وفي حديث بينهما عن الأستاذ حسن البنا، قال أحمد أمين: «لو استمر الإخوان المسلمون في الإصلاح الخلقي والاجتماعي لكان لهم شأن عظيم، ولو انغمسوا في السياسة لكان لهم شأن آخر» .

يذكر الأستاذ الندوي بعد ذلك أنه قابل الأستاذ سيد قطب (رحم الله الجميع)، فأعجب به أشد الإعجاب، وطلب منه أن يقدم للطبعة الجديدة من كتابه، «ماذا خسر العالم..»، وقال: «وقد كانت هذه الفكرة تساورني من زمان إلّا أنها ملكت عليّ اليوم

فكري» . وبالفعل، صدرت الطبعة الجديدة من الكتاب، بمقدمة لسيّد قطب ودون مقدمة أحمد أمين.



قبل زيارة الأستاذ الندوي للقاهرة بشهور قليلة، طلبت دار الهلال من أبي أن يكتب كتابًا عن هارون الرشيد، فاستجاب بسرور وألف كتابًا صغيرًا يحمل اسم الخليفة الشهير، وأنا أعتبره من أجمل ما كتبه أحمد أمين لأنه، فضلا عن تصوير شخصية الرشيد وأحداث عصر من أهم عصور الإسلام، رسم صورة بديعة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بتفاصيلها المدهشة في بغداد، عندما كانت بغداد أغنى بلاد العالم وأكثرها تقدما في الحياة المادية والفكرية على السواء. ولكني أذكر هذا الكتاب الآن بسبب فقرة مؤثرة وردت في مقدمة الكتاب، وبالغة الدلالة، ليس فقط على شخصية هارون الرشيد بل وأيضًا على شخصية أحمد أمين وموقفه الأخلاقي. يقول أبي في هذه المقدمة: «طلب إليّ أن أضع كتابا عن هارون الرشيد فاغتبطت بهذا الطلب لأنني أحبه. وربما كان سبب حبي له أنه رجل عاطفي ذوّاق، يخضع للمؤثرات الوقتية» . وعندما يشرع في ذكر أمثلة على أنه رجل «عاطفي ذوّاق»، يذكر أشياء دينية ودنيوية. فيذكر: إن هارون الرشيد كان يصلي مائة ركعة كل يوم، ويذهب إلى الحج ماشيا على قدميه، وأنه كان ذا حاسّة فنية قوية، فيقدر الجمال ويطرب للغناء الجيّد. فإذا حدثه أبو العتاهية حديث الزهد، بكى حتى تخضلّ لحيته، ولكنه أيضًا إذا قال له ابن أبي مريم نكتة ضحك لها حتى يستلقي على قفاه. ويستنتج أبي من هذه الخصال، نوع شخصية هارون الرشيد، فيقول: «رجل كهذا يكون عادة صريحًا صادقًا» .

إذن، فالذي يرفضه أحمد أمين هو الزيف، في التدين وغير التدين على السواء. وهذا هو أحد الأسباب، في رأيي، التي دفعته إلى التأكيد على ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين، إذ إن الامتناع عن الاجتهاد لابد أن يؤدي ليس فقط إلى الركود الحضاري، بل وأيضًا إلى النفاق والزيف في الأخلاق.

الفصل الرابع

الدين والأخلاق

(١)

عن الوثنية.. قديمًا وحديثًا

عرفت في مراحل مختلفة من حياتي كثيرين من المتدينين كما عرفت كثيرين من الماركسيين. والمتدينون مشهورون بعدائهم للماركسية، والعكس صحيح أيضًا، ولكن الحقيقة كما لمستها من معرفتي الشخصية بهؤلاء وهؤلاء، ليست أبدا بهذه البساطة.

من بين المتدينين الذين عرفتهم عن قرب، بعض من أحب الناس إليّ وأقربهم إلى قلبي. بعضهم من أوسع من عرفتهم ثقافة، ولكن منهم أيضًا الأمّي أمية كاملة، كما أن منهم من كان في منزلة بين المنزلتين في التعليم والثقافة. من الماركسيين الذين عرفتهم من أعتبره أيضًا من أنبل الناس خلقًا وأرقهم شعورًا، ولكنهم يختلفون أيضًا فيما بينهم من حيث تنوع ثقافتهم، فمنهم من لا يكاد يقرأ إلا الكتب الماركسية، فإذا قرأ الكتب المعارضة لها ففي حدود مبدأ «اعرف عدوّك»، ولكن منهم الأوسع أفقا، فيقرءون ويستمتعون بمختلف أصناف الكتب والفنون، سواء اتفقت مع الماركسية أو اختلفت.

لاحظت هذا الاختلاف في داخل كلا النوعين، عن طريق القراءة والمعرفة الشخصية على السواء. فقد قرأت عن متدينين يتسمون بقدر وافر من الرحمة والتعاطف مع الناس، أيا كان دينهم ولونهم، ولكني قرأت أيضًا عن متدينين من أديان مختلفة يتصفون بالقسوة الزائدة، والمعاملة بالغة العنف للمنتمين لدين غير دينهم، بل ولمعارضيهم من نفس

دينهم. نفس الملاحظة تنطبق على من قرأت عنهم من الماركسيين. ثم تبين لي مع مرور الأيام أن الملاحظة نفسها تنطبق أيضًا على أصدقائي ومعارفي من الماركسيين والمتدينين على السواء. مما أكّد لي من جديد ما سبق أن استقر في ذهني من أن شخصية المرء وميوله النفسية هي التي تحدد طريقة فهمه لما يعتنقه من أفكار وتحدد نوع تطبيقه لها في الواقع وليس العكس. وهو بالضبط ما أفهمه من تلك العبارة الجميلة التي تُنسب للنبي ﷺ: «خيركم في الجاهلية، خيركم في الإسلام».



مادام الأمر كذلك فلا عجب إذن مما صادفته من تحول بعض معارفي وأصدقائي من هذا المعسكر الفكري إلى ذاك. قد يبدو هذا التحول غريبا لأول وهلة، إذ كيف يتصور في ظل تلك الخصومة الشهيرة بين المتدينين والماركسيين، أن يتحول رجل متدين إلى اعتناق الماركسية، أو العكس؟ لاحظت أن هذا التحول إنما يحدث لبعض المتعصبين أو المتطرفين من هذا الفريق أو ذاك، فإذا بالواحد منهم ينقل تعصبه وضيق أفقه من هذا الاعتقاد إلى ذاك، ويعامل المعارضين والمنتمين إلى غير عقيدته، بنفس القسوة التي كان يعامل بها معارضيه قبل تحوله، رغم الاختلاف الشديد بين العقيدتين.

كثيرًا ما قرأنا وصفا للماركسية بأنها ليست إلا «دينا من الأديان»، بمعنى أن هذه هي طريقة تعامل كثير من الماركسيين مع عقيدتهم ومع خصومهم. فإذا كان الأمر كذلك يصبح من الأسهل علينا أن نفهم هذا التحول من أحد المعسكرين إلى الآخر، إذ إنه ينطوي في الواقع على تحول من «دين» إلى «دين آخر».

أذكر أني قرأت في أحد كتب برتراند رسل، الفيلسوف البريطاني الشهير، ملاحظته المدهشة على شخصية لينين، قائد الثورة الروسية وأول رئيس للاتحاد السوفيتي، عندما دعاه لينين لمقابلته في موسكو بعد توليه الحكم في العشرينيات من القرن الماضي، إذ قال إنه شاهد على وجه لينين، وهو يحدثه عما فعله الشيوعيون بكبار الملاك الزراعيين أثناء استيلائهم على ممتلكاتهم في بداية الثورة، تعبيرات تنمّ عن مشاعر شديدة القسوة لدى الزعيم السوفيتي، مما يتعارض بالطبع مع ما تفترضه المبادئ الاشتراكية من تعاطف

شديد مع الناس. ولكن هذه الملاحظة لا تتعارض مع ما ذكرته في بداية مقالي من أنه في داخل المنتمين لمبدأ واحد، تجد مختلف الأشكال والألوان من الصفات النفسية.



لاحظت أيضًا على كثيرين ممن عرفت من متدينين وماركسيين شيئا يشبه «الوثنية»، في موقفهم مما يؤمنون به. بل يخطر لي أحيانًا أن هناك استعدادا متأصلا في النفس الإنسانية بوجه عام، تختلف فقط درجته بين الناس قوة وضعفا، لتفضيل الشيء الملموس على الفكرة المجردة، ومن ثم الاستعداد لتحويل الإيمان بأفكار مجردة إلى تقديس أشياء محسوسة تراها العين وتلمسها اليد. (هل هذا مما يفسر كثرة استخدامنا للأيدي ونحن نحاول التعبير حتى عن أفكار مجردة، وكأننا لا نستطيع أن نفهم الفكرة المجردة، كالحرية مثلا أو العدل أو الظلم.. إلخ، إلا إذا تصورناها في شكل مادي؟). ربما كان هذا التفسير صحيحا، وربما كان أيضًا هو تفسير ميلنا إلى تحويل الأعياد، بما في ذلك الأعياد الدينية والمناسبات القومية، إلى طقوس ورموز، تتمثل مثلا في حلاوة المولد وفانوس رمضان لدى المسلمين، أو في شجرة الكريسماس لدى المسيحيين.. إلخ. أما لدى الماركسيين فنجد ما يقترب من الوثنية فيما يحمله بعضهم من احترام يقرب من التقديس لزعمائهم ولكتب وأقوال هؤلاء الزعماء.

هذا الاستعداد النفسي لإضفاء نوع من القدسية على ما لا قدسية له، ينطوي بالطبع على خطر بالغ، يتمثل في فقدان غير مبرر للثقة بالنفس، والامتناع عن محاولة اكتشاف الحلول الصحيحة للمشاكل الجديدة التي لم تكن تواجه المفكر أو الزعيم في عصره، فأصبحت تواجهنا في عصرنا.

من الأمثلة الطريفة على هذا الاستسلام الغريب لأفكار مفكر أو زعيم قديم، بسبب الإفراط في تقديره، ما تذكره أستاذة بريطانية جليلة (جون روبنسون) عن علاقتها بأصدقائها من الماركسيين. كانت جون روبنسون تعتبر في منتصف القرن الماضي من أهم الاقتصاديين في العالم الغربي، ولكنها كانت من القليلين من هؤلاء الاقتصاديين الكبار الذين يشعرون بتعاطف شديد مع بعض الأفكار الماركسية، خاصة المتعلقة بنقد

ماركس للاستغلال الذي يتعرض له العمال. وكان من بين زملائها من الأساتذة في جامعة كامبردج وخارجها، بعض الماركسيين المتزمتين الذين يجدون من الصعب جدًّا أن يقبلوا أي نقد لأي مقولة صدرت من ماركس. نشرت جون روبنسون كتابا صغيرا في الخمسينيات من القرن الماضي بعنوان (أفكار لدى إعادة قراءة كارل ماركس) قصّت فيه قصصا عن علاقتها بزملائها الماركسيين، فذكرت أنهم يدافعون عن أفكار ماركس تحت أي ظرف من الظروف ولا يتوقفون لحظة لتأمل ما طرأ على حياتنا من تغير منذ أن كتب ما كتبه. بينما تجد نفسها، إذا صادفت مقولة لماركس يبدو لها عدم انطباقها على ما حدث في العالم بعد وفاته، تأتي بظرف خطاب قديم، وتحاول أن تحل المشكلة الحسابية التي تعرض لها ماركس، فإذا وجدت أن النتيجة لا تؤيد مقولة ماركس، قررت أن ترفضها، وأن تعلن هذا الرفض وتنسى الأمر برمته. عبرت جون روبنسون عن هذا الفرق بينها وبين زملائها الماركسيين بالتعبير اللطيف الآتي «إنني أحمل ماركس في عظامي، بينما يحملونه هم في أفواههم !» . وهو تشبيه ينطبق أيضًا على الكثيرين من المتدينين.



لن يخفى على القارئ لماذا أكتب هذا الكلام الآن. لقد ضعف بشدة الخطر الذي يمثله غلاة المؤمنين بالماركسية، على الأخص منذ سقوط الاتحاد السوفيتي، فلم نعد نصادف في حياتنا الكثيرين من المتعصبين للماركسية (ناهيك عن الوثنيين منهم). وهو تطور جيد بالطبع فيما عدا شيء واحد يؤسف له، وهو أن بعض الأفكار الصحيحة والمهمة التي قال بها ماركس قد تنكر لها الجميع فجأة، وكأن ثبوت خطئه في أشياء يعني أنه أخطأ في كل شيء، أو كأن سقوط دولة من الدول وتنكرها للماركسية، كالاتحاد السوفيتي، لأسباب سياسية واقتصادية وعسكرية ضعيفة الصلة بالقضايا الفكرية، يعني خطأ كل الأفكار التي كانت تنادي بها في أي وقت من الأوقات !

نعم، زال خطر الوثنية الماركسية، فما بالك بمظاهر الوثنية الجديدة الآخذة في الانتشار في مظاهر السلوك اليومي لدى نوع من المتدينين؟ ما كل هذا التقليل من شأن ما يدور في القلب بالمقارنة بما يقوله اللسان؟ وما كل هذه الأهمية المتزايدة التي

تعطي لما ترتديه المرأة أو الرجل من ثياب بالمقارنة بما يعطي من أهمية لدرجة الصدق والكذب مثلا، أو لحسن المعاملة وشيوع المحبة بين الناس، أو لشيوع أو عدم شيوع الغش في الامتحانات.. إلخ؟ لماذا يعتبر تنقب مدرّسة من المدرسات دليلا على أنها كانت مدفوعة بأنبل الدوافع عندما قامت بقص ضفيرة طفلة صغيرة من تلميذاتها؟ لماذا فقدنا القدرة، إلى هذه الدرجة، على التمييز بين المهم والأقل أهمية، بين ما يدور في القلب أو ما نحمله في عظامنا، وبين ما نرتديه من ثياب وما نردده باللّسان؟

(٢)

حيرة النائب المحترم.. بين الدين والدنيا

يحدث في مصر بين الحين والآخر حادث مدهش، يصبح حديث الجميع، ويتناقل الناس تفاصيله وهم لا يكادون يصدقون أن مثله يمكن أن يحدث. وكثيرًا ما يجمع الحادث بين سمات المأساة والملهاة. فعلى الرغم من نتائجه المؤسفة وكثرة ضحاياه، فهو من فرط غرابته مثير للسخرية، ومن ثم يجد فيه المصريون (بسبب استعدادهم الفطري) فرصة رائعة لتأليف النكت.

كثيرًا ما تنطوي هذه الأحداث أيضًا على تلخيص مركّز لأحوال مصر والمصريين في وقت حدوثها، إذ يكون الحادث، في بعض جوانبه، انعكاسا لحالة السياسة أو الاقتصاد في ذلك الوقت. ومن ثم يبدو وكأن من المستحيل أن يحدث مثل هذا الحادث قبل الوقت الذي وقع فيه بعشر سنوات مثلًا، ولا بعده بعشر سنوات.

حدث مثلًا في السبعينيات من القرن الماضي، بعد سنوات قليلة من صدور قوانين الانفتاح، وما صحبها من تضخم جامح، قلب حياة المصريين رأسا على عقب، أن انتشرت عمليات الإثراء السريع الذي لا يستند إلى جهد يذكر، كتأجير الشقق المفروشة أو الاتجار في العملة أو الحصول على توكيلات الاستيراد.. إلخ، وإذا بنا نسمع عن حوادث متتالية عن سقوط عمارة سكنية بعد أخرى، على رءوس سكانها، رغم أنها عمارات حديثة البناء. ثم يظهر أن صاحبها أو المقاول الذي بناها استخدم أسمنتا

مغشوشا أو اقتصد في استخدام حديد التسليح استعجالا لتحقيق الثروة، بعد أن رأى من حوله يحققون إثراء سريعا بلا سبب.

* * *

ثم حدث في الثمانينيات أن زاد معدل التضخم بشدة ففاق بكثير سعر الفائدة الذي تعطيه البنوك على الودائع، واحتار أصحاب المدخرات الجديدة (التي حققوا معظمها من العمل في الخليج) أين يستثمرون نقودهم، فظهرت ظاهرة جديدة مدهشة عرفت باسم«كشوف البركة»، إذ عمد بعض المحتالين إلى إقناع المدخرين بتسليمهم مدخراتهم مقابل أسعار فائدة خيالية، دون أن يفصحوا عما يستخدمون فيه هذه الأموال حتى يحققوا هذه الأرباح العظيمة، مكتفين بالقول بأن الله تعالى يبارك هذه الأموال، ومن ثم سموا كشوف المودعين بـ «كشوف البركة». وصدق المدخرون ذلك لأنهم يرون الأرباح الكبيرة تصلهم بانتظام من عام لآخر، ولسماعهم أن أسماء بعض الكبراء وعلية القوم يفعلون مثلهم فيزيدون هذه الاستثمارات بركة على بركة. ثم ظهر أن الأمر لا يزيد على استخدام الودائع الجديدة في دفع الأرباح لأصحاب الودائع القديمة اعتمادًا على أن ودائع جديدة سوف تستمر في القدوم، طالما استمرت الدعاية الناجحة، واستمر سكوت علية القوم عليهم بسبب ضم أسمائهم إلى كشوف البركة.

* * *

ثم حدث في أواخر عهد حسني مبارك أن اشتدت علاقة التزاوج بين رأس المال والسلطة، مما مكّن بعض الأفراد من زيادة ثرواتهم أضعافًا مضاعفة، حتى شعر البعض بأنهم يستطيعون أن يفعلوا أي شيء يطوف بخيالهم، مهما كان مخالفا للقانون، بسبب ما يملكون من مال واطمئنانهم لحماية السلطة لهم.

وقع واحد من هؤلاء في غرام مغنية جميلة وهام بها حبا، واستطاع أن ينال منها ما يريد ببضعة ملايين من الدولارات، ولكنه غضب عليها بعد ذلك بسبب أو آخر وأراد الانتقام منها، فاستأجر شخصا لقتلها، أيضًا مقابل بضعة ملايين من الدولارات. ولكن حدث خطأ بسيط أدى إلى القبض على القاتل وكشف الجريمة. وكانت مفاجأة قاسية

للرأسمالي الكبير أن يكتشف أن هناك بعض الأشياء القليلة التي لا يستطيع تحقيقها بالمال.

* * *

ثم حدثت هذه الحادثة الأخيرة التي لم ينقطع عنها الكلام. بدأت بأن رجلا بسيطا له حظ متواضع من التعليم، اشتغل عاملا في مصنع نسيج ثم إماما في مسجد صغير في إحدى المدن الإقليمية، وأصبح عضوا في حزب سلفي، ثم رشح نفسه لمجلس الشعب ونجح. ولوحظ أنه كثير الكلام في مجلس الشعب، ويشجعه على ذلك أن الجلسات يجري تصويرها وإذاعتها بانتظام على شاشة التلفزيون، بعد أن رفض أعضاء المجلس اقتراحا بمنع هذا البث. ولكن لوحظ أيضًا أن مواقف هذا الرجل في البرلمان هي بانتظام من النوع الذي يرضي الممسكين بالسلطة. حتى هذه النقطة لم يكن قد حدث شيء غير معهود. ولكن حدث أن نشرت الصحف أن الرجل ذهب إلى قسم الشرطة ووجهه مغطى تمامًا بأربطة بحيث لا يظهر من وجهه إلا فتحتان صغيرتان للعينين. وأبلغ أن بعض البلطجية أوقفوا سيارته وضربوه ضربا مبرحا وسرقوا منه مائة ألف جنيه كانت في السيارة.

اهتمت الشرطة بالأمر، إذ إن المعتدى عليه نائب في البرلمان، وبدأ البحث عن الجناة، كما ذهب رجال الشرطة لأخذ أقوال الأطباء في المستشفى الذي ذهب إليه الرجل بعد الاعتداء عليه، فإذا بهم يكتشفون حقيقة مذهلة، هي التي تناقلها الناس غير مصدقين. فقد ظهر من كلام الأطباء ومدير المستشفى أن المستشفى هو لإجراء عمليات التجميل، وأن الرجل ذهب إليه بنفسه، وهو خال من أي إصابة، لإجراء عملية تجميل كان قد سبق له الاتفاق عليها، وتتعلق بالذات بتصغير الأنف.

تحول الأمر إذن إلى فضيحة، فاعترف الرجل واعتذر، وفصله حزبه، وأخذ مجلس الشعب يبحث في أمر إسقاط العضوية عنه.

* * *

السؤال المهم هو : فيم أخطأ الرجل بالضبط؟ عندما قرأت التعليقات وجدت أن كلها تقريبا تعتبر أن جريرة الرجل الكبرى هي الكذب. وأعترف أني استغربت بعض

الشيء من ذلك، لأنه لا يبدو لي أن الكذب، بل ولا حتى الكذب الجسيم، يعتبر في الحياة السياسية إثما كبيرًا، لا في بلادنا، ولا في غيرنا من البلاد. السياسيون يكذبون طوال الوقت، ويكتمون الحقيقة باستمرار، ويضخمون الأمور التافهة، ويضربون الصفح عن أمور مهمة للغاية، ويلتزمون الأدب عندما يجب توجيه اللوم الشديد، ويوجهون اللوم الشديد في أمور تستوجب الصفح. وهذه كلها أنواع مختلفة من الكذب. فما هي بالضبط الخطيئة الكبيرة التي ارتكبها الرجل وتستحق كل هذا العقاب؟

قد يقال إن الكذب في هذه الحالة جسيم، إذ شغل جهاز الدولة والشرطة وكلفها من المال والتعب ما لم يكن له مبرر، إذ ظهر أنه ليس هناك جريمة على الإطلاق. ولكن هل هذه آثار أكثر جسامة مثلا من الآثار المترتبة على إنكار توقيع كشف العذرية على سميرة إبراهيم وست عشرة فتاة أخريات؟ أو هل هي أكثر جسامة مثلا من آثار الادعاء بأن هناك وثائق تثبت تورط بعض الأمريكيين في خطة لتقسيم مصر ثم الإفراج عنهم، وتركهم يعودون إلى بلادهم، بمجرد أن طلب الأمريكيون ذلك، وكأن شيئًا لم يحدث؟ لا أظن أن خطيئة النائب السلفي تصل إلى هذه الدرجة من الخطورة. أظن أن أهمية الحدث لا تكمن في واقعة الكذب ولا في جسامة الكذبة، بل تكمن في أشياء أخرى هي التي تجعل الحدث تعبيرًا عن المناخ الذي نعيش فيه، مما يجعل من الصعب تصور حدوثه بسهولة قبل عدة سنوات.

فالحادثة تدل على حيرة شديدة مرّ بها النائب المحترم ويمّر بها كثيرون غيره من المصريين في هذه الأيام، وهي باختصار حيرة شديدة بين الدين والدنيا.

ففي المناخ الاجتماعي الذي يسود مصر الآن اتجاهان شديدا القوة ولكنهما أيضًا متضادان تمام التضاد. اتجاه (أو خطاب) يمعن في تمجيد الحياة ومسرّاتها، ويدعو الناس إلى التمتع إلى أقصى حد ممكن بالحياة، ويعلي بشدة شأن المتع الحسية والمادية على حساب أي قيمة معنوية. يشجع على هذا الاتجاه ويدعمه، ليس فقط وسائل الإعلام، بل الأهم من ذلك ما يراه الناس يوميا بأعينهم من أمثلة واقعية تؤكد لهم أنك بالمال تستطيع أن تفعل أي شيء، وأن القانون لا يُحترم، ولا يطبق إلا على من لا مال له، وأن التعليم والثقافة لا أهمية لهما للترقي في الحياة، وأن الشهادة الجامعية لا أهمية

لها دون واسطة.. إلخ. في مثل هذا المناخ يتحول كل شيء تقريبا إلى سلعة، ويصبح كل شيء تقريبًا قابلا للبيع والشراء، حتى منظر الوجه. فإذا كان الأنف كبيرًا يمكن تصغيره، إذا كان لديك القدر الكافي من المال.

ولكن إلى جانب هذا الاتجاه القوي، نما أيضًا خطاب لا يقل قوة، ويدعو إلى العكس بالضبط، يقول إنه لا قيمة للحياة الدنيا بالمقارنة بالحياة الأخرى، بل يكاد يقول إنه لا قيمة للحياة الدنيا أصلا. فمتع الحياة الدنيا زائلة، والمهم هو التعبّد المستمر، وبلا انقطاع، وفي سبيل ذلك يهون كل شيء آخر: مراعاة مصالح الناس، أو أداء العمل الذي يكسب منه المرء رزقه ورزق أولاده، ناهيك عن إبداء أي احترام لأي شيء جميل، أو الاحترام الواجب للعلم.. إلخ.

نحن نعرف الكثيرين في حياتنا ممن اختاروا الطريق الأول (أي الرضوخ لمتع الحياة الدنيا بلا هوادة). ولكن الطريق الثاني، وهو الأصعب، لا يقدر عليه إلا قليلون. كثيرون مع ذلك، من فضلوا اتباع طريق ثالث، وهو محاولة الجمع بطريقة مدهشة (وغير أخلاقية) بين الطريقين، بالسير قدمًا في الاغتراف من متع الحياة الدنيا، والتظاهر في نفس الوقت بالورع والتقوى. وكلما زاد التظاهر بالورع وزاد التشدد فيه، أصبح من الأسهل الإمعان في الاغتراف من نعيم الدنيا. ومن قبيل ذلك الإقدام على عملية لتجميل الأنف، مع الانضمام لحزب من الأحزاب السلفية.

هذه الحيرة الشديدة بين الدين والدنيا لم تكن شائعة في مصر مثل شيوعها الآن. إذ إن الدين ظل مدة طويلة في مصر يفسر تفسيرا يسمح بقسط وافر من التمتع بالحياة، ومن ناحية أخرى لم تصل الدعوة إلى التمتع بالحياة الدنيا قط في مصر، إلى ما وصلت إليه الآن من شطط وإلحاح. إن هذا يجعلنا لا نستغرب بالمرة أن تتكرر في مصر أحداث مثل هذا الحادث الأخير المتعلق بالنائب السلفي، وأن يستمر ذلك حتى تستعيد مصر توازنها، ويسود فهم أكثر عقلانية ورشدًا لطريقة التعامل مع الدين والدنيا على السواء.

(٣)

ماذا حدث لرئيس مجلس الشورى؟

رئيس مجلس الشورى، قام بعمل صغير لم يستغرق أكثر من دقيقة واحدة، ولكن تناقلته وكالات الأنباء، واهتمت به وسائل الإعلام، وعلّق عليه كبار الكتّاب. والسبب أن ما فعله كان عملًا جديدًا من نوعه، وغريبا جدًّا، كما كان طريفًا للغاية. وهو من نوع الأعمال التي يحار من يسمع بها، من أين يبدأ في التعليق عليها وأين ينتهي؟ فهو عمل على بساطته يثير كل الأفكار، ويفجّر كثيرًا من القضايا الفلسفية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية والنفسية.. إلخ، ويبعث على التساؤل عما إذا كان على من يريد التعليق عليه أن يلتزم الجدية التامة في التعليق، مثلما فعل الدكتور خالد منتصر (في جريدة الوطن ٢٥/ ١/ ٢٠١٣)، أم يتناوله بالسخرية الكاملة مثلما فعل الأستاذ علي سالم (في جريدة المصري اليوم ٢٦/ ١/ ٢٠١٣). كلاهما قام بالواجب، ولكني شعرت بأن هناك أشياء أخرى كثيرة في هذا العمل الصغير تحتاج إلى مزيد من التعليق.

١- الحادث باختصار أن رئيس مجلس الشورى كان عائدًا من الخرطوم في طائرة مصرية، واكتشف وهو جالس في الدرجة الأولى، أن الطائرة تعرض فيلما لتسلية الركاب تقوم ببطولته الفنانة نيللي. ونيللي فنانة مصرية محبوبة، اشتهرت على الأخص بتقديمها منذ سنوات فوازير رمضان على شاشة التلفزيون، وأذكر أن الجمهور المصري تعاطف بشدة مع هذه الفوازير لحسن أداء نيللي وخفة ظلها. ولكن رئيس مجلس الشورى لم يعجبه أن يعرض فيلم لنيللي على الطائرة التي يركبها بسبب يتعلق بإثارة الغرائز (كما

نشر في وسائل الإعلام) وطلب من المسئولين في الطائرة وقف عرض الفيلم. وقيل إن هذا العمل أثار استياء الركاب وإن كان قد أدّى إلى وقف عرض الفيلم بالفعل.

وأول ما يخطر على البال : ما الذي جعل الرئيس الجديد لمجلس الشورى يظن أن من حقه فرض رأيه على هذا النحو على بقية الركّاب؟ هل لأنه رئيس لمجلس الشورى؟ فما معنى «الشورى» إذن؟

٢- لماذا يرتبط «الموقف الديني المتشدد»، هذا الارتباط الوثيق في الأذهان، بالتسلط وفرض الرأي الواحد؟ أو بعبارة أخرى، لماذا يجد كثيرون من المتبنين لـ «الموقف الديني»، من السهل عليهم أن يحدّثوا الناس وكأنهم دون غيرهم الذين يعرفون الحق من الباطل، وأن كل من يعارضهم في الرأي فاسق أو كافر؟ أو بعبارة ثالثة : لماذا يجد الكثيرون من المتدينين من المقبول أن يتصرفوا وكأن كلا منهم «حاكم بأمر الله» ؟

إن ادعاء أي إنسان بأنه يعرف المقاصد الإلهية أكثر مما يعرفها غيره يبدو للأسف أكثر شيوعًا من ادعاء أي إنسان بأنه يفهم ما يقصده أي مفكر من البشر أكثر مما يفهمه أي إنسان آخر. لماذا هذا التجرؤ المذهل على النصوص المقدسة، بحيث يدعي شخص ما، ولو كان رئيسا لمجلس الشورى، أنه دون غيره يفهمها على الوجه الصحيح، ومن ثم فإن من حقه أن يفرض هذا الفهم، بقوة منصبه، على بقية ركاب الطائرة؟

٣- لماذا نجد الكثيرين من مدعي التقوى والتدين الشديد يتسمون أيضًا بثقل الظل؟ لماذا يندر أن نرى على شاشة التلفزيون مثلا، داعيا دينيا بشوش الوجه، مستعدا لأن يبتسم أثناء الكلام، أو أن يدخل في كلامه شيئًا مما يبعث السرور والفرح بالحياة؟ أصارح القارئ بأني لا أجد لهذا إلا تفسيرا واحدًا، هو أن احتمال اقتران التشدد الديني بالنفاق، أكبر منه في كثير من المواقف الأخلاقية الأخرى. لقد صادفنا كلنا في صبانا أمثلة للمدرس أو ناظر المدرسة ثقيل الظل، الذي يخشى أن تبدو على وجهه ابتسامة، أو أن تبدر منه ضحكة، فتهتز صورته أمام التلاميذ، بينما هو قادر في الحقيقة على الانفعال مثل غيره بنفس المواقف التي تدعو للابتسام أو الضحك. فهل المتشدد في تفسير الدين يحاول أيضًا، كالمدرس أو ناظر المدرسة المتشدد، أن يرسم لنفسه صورة مخالفة للحقيقة أمام التلاميذ؟ ولكننا لم نعد تلاميذ صغارًا، وما قد يُغتفر لناظر المدرسة في معاملة التلاميذ لا يغتفر لرئيس مجلس الشورى في معاملة بقية خلق الله.

٤- المصريون، كغيرهم من الشعوب، يرقصون ويغنّون منذ آلاف السنين، كما تشهد بذلك الرسوم المنحوتة على آثار قدماء المصريين. وقد ظلوا يرقصون ويغنون إلى ما قبل تحول مصر إلى الإسلام، واستمروا يغنون ويرقصون بعد تحولهم إلى الإسلام. فهل يظن أي شخص أن بقدرته أن ينهي هذا التاريخ كله في لحظة، لمجرد أنه جرى تعيينه رئيسا لمجلس الشورى؟

٥- ما هو المعنى الحقيقي للفضيلة؟ أن تكون نظيف القلب والذهن، أم تبدو أمام الناس وكأنك نظيف القلب والذهن، حتى ولو لم تكن كذلك في الحقيقة؟ ولماذا يختلف الناس إلى هذه الدرجة في إعطاء الأولوية لهذا أو ذاك؟ لماذا يفسر البعض الدين بما يؤكد على الظهور بمظهر الشخص الفاضل النقي، بصرف النظر عن حقيقة ما يدور في القلب والذهن، بينما يفسره آخرون بمعنى يؤكد على ما يدور في داخل النفس؟ لقد عرف تاريخ الأديان هذين النوعين من الناس على مرّ العصور، فكيف نفسر هذا الاختلاف يا ترى؟ هل يولد الناس هكذا، أي أن لدى البعض استعدادا طبيعيا للاهتمام بالظاهر وبرأي الناس فيهم أكثر من اهتمامهم بما يدور داخل النفس وبرأيهم هم في أنفسهم؟ أم أن للظروف الاجتماعية أثرا مهما في انتشار أحد الموقفين على حساب الآخر؟ ربما كان التفسير مزيجا من الميل الطبيعي وأثر الظروف الاجتماعية. لقد عرفت في حياتي (ولابد أن كلنا قد عرف أيضًا) هذين النوعين من الناس، بل لقد عرفت بعض الأشخاص الذين تحولوا من موقف لآخر، من التسامح إلى التشدد، ومن الاهتمام بحقيقة المشاعر إلى الاهتمام بما يبدو منها في الظاهر، بسبب تغير في ظروف حياتهم، أو بسبب استسلامهم لما رءوه من تغير في موقف الجماهير الغفيرة، فخشوا بأسها أو أرادوا تحقيق بعض النفع من مسايرتها.

بل يلفت نظري أيضًا ما طرأ على التفسير الديني الشائع في مصر خلال المائتي عام الماضية، مع تغير ظروف مصر الاجتماعية. لماذا كان الشيخ محمد عبده مثلا أكثر لطفا وأوسع أفقا من رئيس مجلس الشورى الحالي؟ ولماذا كان الشيخ حسن البنا أكثر استعدادا للابتسام، ولتقدير الأدب والشعر والفن من معظم من يظهرون على شاشة التلفزيون اليوم من الدعاة الدينيين؟ هل لهذا التطور، إلى الأسوأ في نظري، علاقة بما طرأ على الطبقة الوسطى المصرية من تطور خلال المائة عام الماضية؟ أم لعل له علاقة

أيضًا بالاتساع الشديد للفجوة بين أحوالنا الاجتماعية وبين الأحوال السائدة في الدول الأكثر تقدما منا في التكنولوجيا والاقتصاد، والتي نحاول جهدنا اللحاق بها دون نجاح، فيزداد شعورنا بالعجز مع مرور الوقت، فإذا بنا نرى أعدادا أكبر فأكبر من الناس يلجئون إلى تفسيرات مدهشة للدين، تقول لنا إن محاولة اللحاق بتلك الدول، سواء في الاقتصاد أو في الفن أو في غير ذلك، تتعارض مع الفضيلة، ومع التفسير الصحيح للدين؟

٦- إذا ركّزنا النظر فقط على ما يدور داخل الذهن والقلب في تحديد معنى الفضيلة، وصرفنا النظر عما يظهر للناس، فما هي تلك الأفكار والمشاعر «الفاضلة»، وما هي الأفكار والمشاعر «السافلة» ؟ هل الخطأ الأخلاقي يكمن في وجود «الرغبة»، أم في العجز عن السيطرة عليها إذا كان في تحقيق هذه الرغبة ضرر بالمجتمع أو بصاحبها؟ بعبارة أبسط : هل الخطأ الأخلاقي يكمن في مجرد الانفعال بالوجه الجميل والرقص البديع، لأن هذا الانفعال يكمن أو يدفع المرء إلى سلوك لا تُحمد عقباه، أم يكمن الخطأ الأخلاقي في ضعف الإرادة إلى درجة ارتكاب هذا السلوك المرفوض اجتماعيا؟ فإذا كان الخطأ الأخلاقي يكمن في مجرد «الرغبة»، فيا لها من نكبة، ويا لسوء طالع الإنسان في كل مكان ! إذ ماذا يبقى من الإنسان إذا تخلص من كل رغبة، ولم يعد هناك ما يمكن إثارة أي إحساس لديه؟

هل يُعدّ الإنسان متحضرا بمقدار نجاحه في التخلص من رغباته وشهواته، أم بمقدار قدرته على السيطرة عليها؟ هل التحدي الذي تنطوي عليه مسيرة التحضّر، وكذلك التحدي الذي تنطوي عليه الرسالات السماوية، يتمثل في شحذ قدرة الإنسان على السيطرة على نفسه، أم في قدرته على التخلص من أي مظهر من مظاهر الحياة، أي في قدرته على الانتحار أو الانسحاب من الوجود؟

(٤)

أربع قصص قصيرة.. ومقطوعة شعرية

حدث مؤخرًا حادثان محزنان، ذكّراني بقصة قديمة، محزنة أيضًا ولكنها خيالية، وبقصة ثالثة بالغة الطرافة، لا أدري ما إذا كانت قد وقعت بالفعل أو لم تقع. ثم ذكرني هذا كله بإحدى رباعيات صلاح جاهين الجميلة.

سألخص للقارئ القصص الأربع، مبتدئا بالقصة الخيالية، وأختم الفصل برباعية صلاح جاهين. وسأترك للقارئ الكريم اكتشاف المغزى الذي يربط بينها جميعًا، حيث إنه في رأيي، وثيق الصلة بما يحدث في مصر الآن.

(١)

القصة الخيالية مأخوذة من ذلك الفيلم الشهير (زوربا اليوناني) والذي تدور أحداثه في قرية يونانية فقيرة. في هذه القرية تعيش امرأة رائعة الجمال (تقوم بتمثيلها أيرين باباس)، فقدت زوجها وهي ما زالت في ريعان الشباب، فأصيبت باكتئاب شديد واعتزلت الناس، وأغلقت على نفسها باب بيتها فلا تخرج منه إلا لشراء حاجياتها الضرورية ثم تعود وتغلق الباب وتختفي عن الأنظار. كان رجال القرية إذا رءوها أثناء خروجها النادر تشرئب أعناقهم ويتابعونها بنظراتهم المليئة بالإعجاب والشهوة، دون أن يجرؤ أحد منهم على أكثر من ذلك. لاحظ أهل القرية مع ذلك وبغيظ شديد، أن شابا إنجليزيا وسيما كان في

زيارة عارضة للقرية، حصل من الأرملة الجميلة على معاملة مختلفة عما تعاملهم بها، فهي تبتسم له إذا رأته، بل وانتشرت إشاعة بأنه رؤي ليلا وهو يخرج من منزلها، دون أن يعرف أحد على وجه اليقين عما إذا كان هذا حقيقة أم مجرد إشاعة.

ثم حدث ما زاد من محنة هذه المرأة الحزينة وانتهى بهلاكها. فقد وقع في حبها فتى مراهق من أهل القرية، فلما أصابه اليأس التام من أن تبدي أي اهتمام به، اشتد به البؤس وأظلمت الدنيا في عينيه، وإذا بالقرية تستيقظ على صياح ينبئ بأن هذا الفتى المراهق قد أنهى حياته بيده، وخرج الناس ليروه مشنوقا وجسمه معلق بفرع شجرة.

هبّ الرجال والنساء في حالة هياج شديد وصبّوا غضبهم كله على الأرملة التي يحقد عليها الرجال والنساء لأسباب لا تتعلق بسلوكها وإنما تتعلق بمشاعرهم وظروفهم، فاتخذوا من انتحار الفتى المراهق مبررًا للانتقام منها، وساروا إلى بيتها في حشد ضخم يتصايحون ويتوعدون، وبأيديهم العصيّ الغليظة والحجارة، فانتزعوا المرأة من بيتها، وقاموا بسحلها إلى ميدان وسط القرية حيث فارقت الحياة.

(٢)

أما القصة الطريفة التي لا أدري ما إذا كانت قد وقعت بالفعل أم لا، ولكن أظن أن من الممكن أن تقع، فهي أن امرأة مسنّة ذهبت تشتكي إلى قسم الشرطة من أن جيرانها الذين يسكنون في البيت المقابل لبيتها دأبوا على ارتكاب أعمال جنسية فاضحة، وأنها كلما نظرت من النافذة رأت منهم أعمالا خادشة للحياة ومنافية للأخلاق مما لابد أن يؤذي مشاعر الجيران مثلما يؤذي مشاعرها. ذهب الضابط معها إلى بيتها لكي يرى بنفسه المناظر التي تدعي أنها تراها من النافذة، فإذا به يفاجأ عندما وصل إلى النافذة بأنه لا يمكن لأي شخص أن يرى ما يجري في شقة الجيران إلا إذا وقف على شيء مرتفع، وأن السيدة التي تقدمت بالشكوى دأبت بالفعل على الوقوف على كرسيّ للنظر من النافذة، كلما أرادت التأكد من أن المناظر الفاحشة لازالت مستمرة.

* * *

أعترف للقارئ بأني، وإن كنت أعرف اسم الفنانة إلهام شاهين لكثرة تردده في الصحف، وأني أستطيع أن أتبين وجهها بسهولة من بين وجوه كثيرات من الممثلات، لتكرر نشر صورها، فإني لا أذكر أني رأيتها في أي فيلم على الإطلاق، لا في السينما ولا في التلفزيون، بسبب ندرة مشاهدتي لهذا وتلك. ومن ثم فقد كان خبر اتهامها بتمثيل أدوار خادشة للحياء مفاجأة لي، لا أستطيع تأييد صحته أو رفضه. سمعت بعد هذا أن الممثلة الشهيرة رفعت دعوى سب وقذف ضد من استخدم ألفاظًا بالغة القسوة في وصفها، في أحد البرامج التلفزيونية. ولكن الذي استرعى انتباهي بوجه خاص الصورة التي نشرتها الجرائد منذ أيام قليلة لمجموعة من الرجال، وقد اجتمعوا في المحكمة التي تنظر قضية السب والقذف، وظهر في الصور الرجل الذي استخدم هذه الألفاظ القاسية وأقيمت ضده الدعوى، وهو يحمل مجموعة من الصور المكبّرة تظهر فيها امرأة في أوضاع خادشة للحياة بالفعل، وقال حامل الصور أنها صور مأخوذة من بعض أفلام إلهام شاهين، بينما قال آخرون إن الصور مزيفة وأن وجه امرأة أخرى قد استبدل به وجه إلهام شاهين.

الذي استرعى اهتمامي في هذه الصور أمران : الأول أن يحمل رجل ملتح وحريص على مقاومة الفحشاء، صورا من هذا النوع وأن يعرضها على هذا النحو على الناس والمصوّرين دون أن يمنعه من ذلك شعور بالخجل. والثاني، التفاف عدد لا يستهان به من الرجال حوله مؤيدين ومشجعين وقد ارتسم على وجوههم شعور بالانتصار، وكأنهم كسبوا معركة مهمة ضد خصم لعين. لا أخفي أيضًا أني لاحظت على معظم وجوه هؤلاء الرجال الذين ظهروا في الصورة درجة من القسوة التي يصعب إخفاؤها، مما لا يتوقعه المرء عادة من شخص يحب أن يعم الناس المحبة والوئام وأن تنتشر بينهم الفضيلة.

(٣)

بعد رؤيتي لهذه الصور في الصحف بيوم أو يومين رأيت أيضًا في الصحف مجموعة أخرى من الصور تتعلق بخبر أعجب وأغرب. ففي بلدة صغيرة (القرنة) في محافظة

الأقصر، قامت مدرسة في مدرسة ابتدائية بتعنيف فتاة في الصف السادس الابتدائي (أي في نحو العاشرة أو الحادية عشرة من عمرها) لأنها لا تغطي شعرها بحجاب. فلما جاءت البنت (واسمها منى) في اليوم التالي دون أن ترتدي الحجاب، بل ظهرت صورتها بضفيرتين جميلتين، عاقبتها المدرسة بأن جعلتها تقف مدة طويلة رافعة الذراعين وناظرة للحائط، ثم جرّتها من ضفيرتها بعنف في أنحاء الفصل، ثم أتت بمقصّ وقصت جزءًا من إحدى الضفيرتين. كما قيل إنها قصّت أيضًا شعر بنت أخرى في الفصل (اسمها علا) لنفس السبب. عندما ذهبت الطفلة منى باكية إلى أبيها، استبد به الغضب وتقدم بشكوى للمسئولين، أدت إلى ذيوع الخبر ومن ثم وصلت إلينا القصة المحزنة.

صورتا الفتاتين المعتدى عليهما منشورتان بالصحف، وهما ليست إلا طفلتين صغيرتين، يبدو سنهما أقل من العاشرة، ولا يمكن بأي حال أن يدور بذهنهما أي خاطر مشين أو يدعو إلى الغضب. والطفلة منى تبدو في الصورة، بعد أن جرى قصّ شعرها، وهي تنظر إلى الأرض وكأنها لا تدري لماذا جرى لها ما جرى، ولماذا أصبحت فجأة مثار كل هذا الاهتمام. أما صورة المدرسة، فإنها تبدو في إحدى الصحف (المصري اليوم١٨/ ١٠/ ٢٠١٢) وقد غطّى السواد جسمها كله من أعلى الرأس إلى القدمين، بما في ذلك اليدين، فلا يمكن أن تعرف ما إذا كانت الصورة لمعلمة أم لمعلّم. ولا أدري في الحقيقة أي المنظرين أكثر إساءة لجسم الإنسان: صورة المعلمة على هذا النحو، أم صورة الطفلة ذات الضفيرتين؟ بل لا أخفي على القارئ أنني عندما رأيت هذه الصور وقرأت تفاصيل ما فعلته المعلمة للطفلة، سألت نفسي عن نوع الأفكار والمشاعر التي يمكن أن تكون قد دارت في ذهن أو قلب المعلمة فتجعلها تتصرف بهذه الدرجة من القسوة؟ هل هو حقا حرص بالغ على الفضيلة؟ هل هو اهتمام كبير بمستقبل الطفلة وصحتها النفسية، أم هو شيء مختلف تمامًا؟ ولماذا تتخذ الفضيلة هذه الدرجة من القسوة، وتتّشح بهذه الدرجة من السواد؟

(٤)

إني أحمل، مثلما يحمل معظم المصريين، حبًّا شديدا لصلاح جاهين، لأسباب كثيرة يطول شرحها. إنه ليس فقط فنان موهوب في الرسم والشعر وكثير من صنوف الكتابة الأخرى، ولكنه أيضًا ذو قلب ذكي وجريء، لديه القدرة على التميز بسهولة بين الخطأ والصواب، بين الحقيقي والمزيف، ولديه الشجاعة الكافية لوصف كل منهما بما يستحقه. ذكّرني ما حدث في مصر مؤخرا بمقطوعة شعرية جميلة له، وردت في مجموعة الرباعيات، تقول :

النهد زيّ الفهد نطّ اندلع
قلبي انهبش بين الضلوع وانخلع
ياللي نهيت البنت عن فعلها
قول للطبيعة كمان تبطل دلع
عجبي!

لا أظن أني بحاجة إلى شرح العلاقة بين رباعية صلاح جاهين وبين ما ذكرته فيما تقدم من هذا الفصل. ولا أنا بحاجة إلى تذكير القارئ بأن الرباعيات، عندما نشرت لأول مرة منذ خمسين عامًا، لم تحظ من المصريين إلا بالإعجاب الشديد، الذي زاد من حبهم لصلاح جاهين. ولا أذكر أن أحدًا اتهم صلاح جاهين وقتها بارتكاب أي عمل فاحش، أو خرج عن حدود الأدب واللياقة. المؤكد أن شيئًا فظيعًا قد حدث لنا خلال هذه الخمسين عامًا، أدّى إلى حدوث مثل هذين الحادثين اللذين ذكرتهما في هذا الفصل.

(٥)

ناهد الشافعي.. وخالها موريس

نصحني صديق أثق في حاسته الأدبية بقراءة كتاب بعنوان «طيّار طار حلمه» كتبته محررة في مجلة صباح الخير هي ناهد الشافعي. وقال لي إنه يصف أحوال الطبقة الوسطى من المصريين وما يعانونه في حياتهم اليومية، بطريقة أدبية رفيعة. وإمعانا في التأكيد عليّ بضرورة قراءة الكتاب أعطاني نسخة منه. قرأت الكتاب فوجدت أن صديقي محق تمامًا، إذ وجدت الكتاب ممتعًا ومؤثرا وظريفا، ويزيد من معرفتي بأحوال هذه الطبقة التي يتكلم عنها.

ليس من السهل بالطبع على أي شخص أن يحدد ما هي شروط الأدب الرفيع، ولكن لا بأس من المحاولة، وأستطيع أن أقول بناء على خبرتي المتواضعة (لا في قراءة ما كتبه بعض الكتّاب العظام في تعريف الأدب الرفيع، فهذا لا أجد طائلا كبيرًا من ورائه، ولكن في قراءة أمثلة كثيرة من الأدب الرفيع وغير الرفيع) إنه لا يكفي أن يكون أسلوب الكاتب سلسا وغير معقد، ولغته طيّعة، وأن يكون الكاتب حكّاء ماهرًا، أي يعرف كيف يروي حكايته بطريقة مشوقة، وأن يترك لدى القارئ شعورًا بأنه يقول له الصدق ولا يموّه عليه، وأن يكون ظريفا وقادرًا على رؤية الجانب الطريف فيما يحكيه. بل لابدّ أن يتوفر أيضًا شرط آخر مهم (أو هكذا أعتقد) وهو «نُبل المعنى». قد نختلف بالطبع حول ما يعتبر وما لا يعتبر «معنى نبيلا» (بل وقد يشكك البعض في ضرورة هذا الشرط أصلا لكي يكون

الأدب رفيعا) ولكني، على أي حال،وجدت هذا كله في كتاب ناهد الشافعي[1]، فكدت أطير (أنا أيضًا) فرحًا بالكتاب. نعم، إن اللغة العامية منتشرة بشدة في الكتاب، ولكني أعتقد أن علينا التمييز بين الحالات التي يعتبر فيها استخدام العامية جائزًا أو غير جائز، مطلوبا أو غير مطلوب، فضلا بالطبع عن التسليم بأن اللغة العامية ليست واحدة، فهناك منها أيضًا الرفيع والدنيء، ما ينتمي إلى لغة الأدب، وما يتسم بقلته.

سأضرب بسرعة مثلين من الكتاب لتعريف القارئ بما يحتويه. في فصل قصير يحمل نفس عنوان الكتاب، يدور حوار بين رجل وابنه الذي تخرّج حديثا بتفوق في الجامعة، وكان يأمل ويشعر بأنه يستحق أن يُعيّن معيدًا في كليته، فإذا بنا نكتشف من الحوار أن الابن يخفي عن أبيه حقيقة مهمة خوفا من أن يصاب أبوه بصدمة عنيفة. هذه الحقيقة المهمة هي أن الابن، بعد أن يئس من الحصول على وظيفة لها أي علاقة بتخصصه ومؤهله، بل وكاد أن ييأس من الحصول على أي وظيفة على الإطلاق، قبل في النهاية أن يتوسط له صديق يملك أبوه مطعما يقوم بتوصيل الوجبات للمنازل، كي يعمل عنده «طيّارًا»، وهو الوصف المستخدم لمن يعمل في توصيل الطلبات بالموتوسيكل، وأنه لهذا السبب ينام في الصباح ويخرج بالليل، إذ إن الوظيفة الوحيدة المتاحة الآن هي توصيل الطلبات ليلا.

في فصل آخر يدور الحوار بين الرجل وزوجته حول غياب الخادمة (أم سيد)، عدة أيام بسبب انشغالها في محاولة الحصول على أنبوبة بوتاجاز. انقطعت أم سيد عن العمل لمدة عشرة أيام. كانت تخرج في الفجر، على أمل الحصول على أنبوبة، ولا تعود إلا في آخر النهار بلا نتيجة. خلال كل يوم من هذه الأيام ضاعت عليها خمسون جنيها كانت تتقاضاها من الشقق التي تخدم بها فلم تستطع الذهاب إليها بسبب الأنبوبة. عندما عادت إلى العمل، بعد نجاحها في الحصول على أنبوبة، وصفت حالها لمخدومها على النحو التالي : «كل يوم كنت أقف، بصراحة أقعد، أحط الأنبوبة وأقعد عليها. تيجي العربية بتاعة الأنابيب، أشيلها وأجري. مش عارفة إيه اللي بيحصل، ما حدّش يلحق يأخذ حاجة... وبعد شوية تلاقي السرّيحة ماشيين يبيعوا. الأول كان السعر عشرة جنيه، وبعدين بقى خمستاشر، وأنا مالحقتش اشتري إلا لما السعر وصل عشرين..» .

---

(١) «طيّار طار حلمه»، مكتبة مدبولي، ٢٠١٠.

عندما سألها مخدومها، ما الذي كانت تفعله من غير أنبوبة، طوال هذه المدة؟ قالت «زيّ الناس كلها ما عملت. رجعت لوابور الجاز.. عيني طلعت يا بيه .. أصل إبر الوابور ما بقتش موجودة زيّ زمان. الله يرحم أيام البياعين اللي كانوا بيبيعوها في الأتوبيسات». وعندما سألها لماذا لم تحاول أن يكون لديها أنبوبة احتياطي مثلما يفعل الجميع؟ قالت إنها كان عندها أنبوبة احتياطي ولكن باعتها لأن ابنها كان عايز «موباين» بالكاميرا. وعندما أبدى الرجل استغرابه، قالت «وأنا يعني باشتغل وأشقى عشان مين؟ مش عشان العيال؟» ثم أضافت أنها اشترت أنبوبة أخرى احتياطي ولكنها أعطتها لابنتها عندما تزوجت.



لم يكن هذا الكتاب الممتاز سعيد الحظ (وهذا شأن الكثير من الكتب الممتازة). لقد عَرض الكتاب بدرجة عالية من الشمول والبلاغة الأسباب المختلفة التي يمكن أن تدفع المصريين إلى الثورة، ولكن الثورة قامت بالفعل بعد أسابيع قليلة من صدور الكتاب، فلم يعد أحد يفكر في شيء غير الثورة، ولم تعد الصحف والمجلات تكتب عن الكتب الجديدة ولا عن أي شيء آخر غير ميدان التحرير.

قلت لنفسي : «لا بأس، فالكتاب الجيد سوف يقرأه الناس ويعطوه حقه، طال الزمن أم قصر، والموهبة الحقيقية سوف تُكتشف عاجلًا أو آجلًا» . ثم حدث في مصر ما جعل ناهد الشافعي تشعر بضرورة أن تكتب من جديد، وعن موضوع معين دون غيره، فكتبت بالفعل مقالا بديعا في مجلة صباح الخير (٢٥/ ٩/ ٢٠١٢)، وشعرت أنا بدوري بضرورة تنبيه القراء إليه.

المقال يحمل عنوانا ملفتا للنظر «خالي موريس : أنت فين؟» فالكاتبة، التي يتضح من اسمها أنها مسلمة، تكتب عن خالها القبطي. وهو أمر ممكن طبعًا، لكن المبهر حقًّا هو ما حكته ناهد الشافعي عن خالها موريس، وكم أحبّته، وكيف كان يعاملها هي وإخوتها المسلمين، وكيف كانت علاقتها هي وإخوتها بأولاد وبنات خالها الأقباط.

كان من الواضح من السطور الأولى في المقال أن الذي دفعها إلى كتابته هو ما روته الصحف عن حادث قبل ذلك بأسابيع قليلة، أثناء مهاجمة السفارة الأمريكية احتجاجا

على الفيلم المسيء للإسلام، وهو ما ذكرته ناهد الشافعي بقولها : «إن رجلا قام بحرق الإنجيل أمام الجميع، ولم يتخذ أحد أي إجراء ضده حتى الآن. بالعكس، أصبح هذا الرجل ضيفا في برامج (التوك شو)، يستضيفونه بحجة المهنية، فيأتي ليكرر كلامه ويؤكد فخره بما فعل». ثم يضيف «ويعيد إهانة خالي موريس مرات ومرات، فيزيد ألمي وخجلي من خالي الراحل الجميل، فلا أعرف ماذا أقول، ولا كيف أعتذر له» .

هكذا بدأت المقال، ولكنها بعد ذلك تصف ببساطة وعذوبة، شخصية خالها موريس، وكيف كان يعامل أولاد أخته المسلمين، وكيف كان الجميع، هي وإخوتها وأولاد خالها، يقضون كل صيف في بيت خالها في المنصورة، وكيف كان خالها يحبّ الحمام الذي يربّيه، ويشرح لأخيها أحمد عادات وطباع الحمام وطرق تربيته، فينبهر أحمد «بقدرة خالي موريس على فهم هذا الطائر الصغير الذي يطير ويبتعد ثم يعود إلى عشّه في منزل خالي مثلنا تمامًا» . ثم تذكر كيف كان خالها موريس يتصرف في أيام أعياد الأقباط أثناء صيام المسلمين في رمضان. تقول : «أجمل أيامنا كانت عندما تجمعنا الأعياد. نصمم أحمد وهاني وأنا، على أن نذهب معهم إلى الكنيسة لنحتفل، وعندما يعلو صوت أبونا صائحا (المسيح قام) نهلل مع زغاريد النساء ونعلن دخول يوم العيد،فنجري عائدين إلى بيت خالي لنأكل فتّة ولحما أعدته جدتي بعد الصيام الكبير. أما في رمضان، فكان الجميع يتناولون فطورهم في الصباح وقوفا في المطبخ حتى لا تراهم، ويؤخر خالي موعد الغذاء إلى وقت المغرب لنأكل معًا. وتنهض أمي أو جدتي قبل الفجر لتعدّ لنا ساندوتشات السحور نتناولها في السرير نصف نيام !» .

ذكرّني هذا الكلام الجميل بفقرة جميلة كتبها الشيخ محمد عبده منذ أكثر من مائة عام في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية» يقول فيها :

«أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج من الكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، والذهاب إلى كنيستها أو بيعتها، وهي منه بمنزلة البعض من الكلّ، وألزم له من الظل، وصاحبته في العز والذل، والترحال والحلّ، بهجة قلبه وريحانة نفسه، وأميرة بيته وأم بناته وبنيه، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه... أين أنت من صلة المصاهرة بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة، وما يكون بين الفريقين من الموالاة على ما عهد في طبيعة البشر؟ وما أجلى ما يظهر ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوي القربى لوالدتهم» .

(٦)

ما معنى «الحرام» عند المصريين؟

ما أكثر ما كان لفظ «الحرام» يتردد على لسان والدتي، أكثر بلا شك مما كان يرد على لسان أبي أو أحد من إخوتي. لم يكن السبب أن أمي كانت أكثرنا تدينا، بل إنها كانت أرقّنا قلبا. لم تكن أمي تذكر «الحرام» كوصف لشرب الخمر، إذ لا أظن أنها رأت الخمر في بيتنا قط، ولا لوصف التمثال الصغير الذي كنت أضعه على مكتبي، إذ لم يخطر بذهنها قط أني سأقوم بعبادته. ولا بالطبع لوصف عزف الموسيقى أو الغناء، الذي كانت تحبّه ولو كان يتضمن كلمات الحب والعشق، طالما كان اللحن جميلا.

حاولت أن أبحث عن المعنى المشترك في أكثر ما كانت تصفه أمي بالحرام فوجدت أنه القسوة. قلت لنفسي إنه ليس غريبا أن يفهم كل شعب دينه بما يتفق مع طبعه، فقد لاحظت عندما زرت بعض البلاد الإسلامية، كتركيا وباكستان وإندونيسيا، بل حتى فيما رأيت من بلاد عربية، أن التدين يتطبع في كل بلد بشخصية شعبه. والشعب المصري من أقل شعوب العالم ميلا إلى القسوة (وربما كان هذا هو السبب الحقيقي في دأب الأجانب على التعبير عن حبهم للشعب المصري وللإقامة في مصر، رغم كل ما يصادفه الأجنبي في حياته اليومية في مصر من متاعب). كراهية القسوة والاشمئزاز ممن يمارسها، نلاحظهما في تعليقات المصريين على ما يرونه من مناظر وما يمرون به من أحداث. وهم كما يشمئزون من القسوة يستغربونها كلما رءوها، إذ لا تبدو لهم مشاعر القسوة مشاعر طبيعية بالمرة. بل إني قد أذهب إلى حد الربط بين كراهية المصريين للقسوة وبين

ما اشتهروا به من خفة الظل وتقدير النكتة الجميلة. فالشخص القاسي ليس فقط غليظ القلب بل هو أيضًا ثقيل الظل. لا عجب إذن أن يستخدم المصريون بكثرة لفظ «الحرام»، أي الشيء الممنوع دينيا ويغضب الله، في وصف القسوة.

ذكرني هذا بما كنت قد قرأته مرة في كتاب جميل لذلك الرجل المصري الجميل أيضًا، عصمت سيف الدولة[1]، يصف فيه أهل قريته الصعيدية (الهمامية) فيقول إنهم إذا وصفوا شخصا بالكفر، فأنهم لا يقصدون الإلحاد أو الشرك بالله، إذ إن الإلحاد أو الشرك في نظرهم شيء مستحيل وغير متصور. إنما الكفر في نظرهم هو «الظلم» . فالكافر هو الظالم، ولا يوصف بالكفر غيره.

ثم قرأت عمودا بديعا للكاتبة الموهوبة (سحر الموجي)[2]، كان هو في الواقع ما جعلني أتذكر كل هذه الأشياء. كان معظم المقال يتكون من اقتطاف طويل من كلام عن مصر والمصريين، للشاعر والصحفي المغربي حميد زيد، ذكره في صفحته على (الفيس بوك)، ولكن يبقي لسحر الموجي فضل اكتشاف أنه كلام متميز عن غيره ثم تعريفنا به. يقول السيد حميد زيد :

«رغم أنني لم أزر مصر يوما فإني أشم رائحتها كأني أعرفها حارة حارة، وكأني ولدت فيها. وهي حالة لا تحدث لي مع أي مكان آخر، بل حتى فقرها وذكاء المصريين في اللعب به، وتطويعه، يجعلني أحب هذا الفقر وأستلذّه. ربما لا يعرف الإخوان والسلفيون مصر هذه، وربما لا يشعرون بنفس الشعور الذي نشعر به، نحن الذين لا ننتمي إلى هذا البلد، لكننا نحبه، وربما لا يشمون تلك الرائحة التي سكنتنا بفعل الأفلام والغناء والأدب..».

وبعد أن يذكر حميد زيد أسماء المصريين الذين أثروا وجدانه، من رمسيس يونان ولويس عوض، إلى نجيب محفوظ وسعاد حسني، إلى سيد درويش وتحية كاريوكا.. إلخ، يقول إن الأخوان والسلفيين يسعون إلى استيراد مصر أخرى غريبة عن المصريين، ثم يضيف : «إذا كانت السلفية تعني الحنين إلى الماضي، فلا أجمل من أن يحن المصريون إلى أفلامهم الأبيض والأسود، وإلى ليلى مراد وفريد الأطرش وأسمهان، وإلى الأرستقراطي المصري الذي حرمتنا منه الديكتاتورية الناصرية، ولم يعد هو الآخر

---

(١) مذكرات قرية، كتاب الهلال، أغسطس ١٩٩٥.

(٢) جريدة «المصري اليوم»، ١٦/ ١٢/ ٢٠١٢.

إلا ذكرى جميلة. حتى في تفاهة الإبداع المصري، هناك لذة ومتعة، إذ لا شيء يعوّض فيلما لإسماعيل ياسين في لحظة ضجر، بأن تستلقي وتسلم نفسك لمتعة سهلة لا تتطلب أي جهد، إلا أن هذه الأشياء هي أيضًا صارت حرامًا الآن» .

سألت نفسي عما إذا كانت كراهية القسوة هي أيضًا عنصرًا مشتركا في كل أو معظم هذه الشخصيات المصرية التي ذكرها الشاعر المغربي. لقد عرفت معرفة شخصية لويس عوض (وإلى درجة أقل) نجيب محفوظ، وأستطيع أن أقطع بكراهيتهما الشديدة للقسوة، ولكن هل يمكن لأحد ممن عرف أو قرأ التاريخ الشخصي لسعاد حسني أو ليلى مراد أو إسماعيل ياسين.. إلخ أن يصف أيًا منهم بالقسوة؟ بل حتى يوسف وهبي الذي كان يعشق تمثيل أدوار الشخصيات القاسية الكريهة، كشخصية راسبوتين أو الحاكم بأمر الله، ويحب المبالغة الشديدة في الكلام عن الرذيلة والفضيلة، ولا يكف عن إلقاء المواعظ، فيشبّه الشرف بعود الثقاب الذي لا يشتعل إلا مرة واحدة. ألم يكن يوسف وهبي نفسه، في الحقيقة، إلا رجلا بسيطا وديعا كسائر المصريين، وألم تكن القسوة عنده إلا تمثيلًا في تمثيل؟

كثيرًا ما يقال إن المصريين شعب يحب الوسطية أو الاعتدال، ومن ثم فهم يحبون الوسطية في التدين أيضًا. ولكن هل هذا هو أنسب وصف للشخصية المصرية؟ إنه لا يعطي المصريين حقهم، إذ إن الموقف المتوسط في أي صفة ليس بالضرورة أفضل المواقف. ولكن «كراهية القسوة» هي بلا شك من أجمل الصفات طرّا، ومن حق المصريين أن يفاخروا بها. إني أميل إلى اعتبار توفر هذه الصفة أو عدم توفرها معيارًا أفضل بكثير من أي معيار آخر قد يخطر بالذهن لتحضّر أي شعب أو عدم تحضّره، وعندما يأتي الوقت الذي نكتشف فيه تفاهة التقدم التكنولوجي بالمقارنة بهذه الخصلة الرائعة، لابد أننا سنعيد تصنيف الأمم في مضمار التحضر والترقي والتقدم.



إذا كان هذا التفكير صائبا، فكيف إذن نفسّر القسوة الزائدة التي رأيناها في تصرفات أعداد كبيرة من المصريين، سواء في أحداث ماسبيرو أو شارع محمد محمود بعد شهور قليلة من قيام الثورة، أو أمام قصر الحكومة الاتحادية في مصر الجديدة، ثم في مدينة

الإنتاج الإعلامي، بل وفي بعض التصريحات التي صدرت من بعض زعماء الإخوان المسلمين والسلفيين في وصف خصومهم من العلمانيين أو الليبراليين؟ هل هو تطور مخيف طرأ على الشخصية المصرية في السنين الأخيرة، أو في أعقاب ثورة يناير، مما ينبئ بأشياء مخيفة أخرى في المستقبل؟

إن كثيرين من علماء الاجتماع يرفضون رفضًا باتا الكلام عن وجود «شخصية قومية»، وينفرون من الكلام عن شيء اسمه «الشخصية المصرية» أو الإنجليزية أو الأمريكية.. إلخ. ومن جانبي أعتقد أنه، وإن كان من الواجب أن يؤخذ الكلام عن «شخصية» أي شعب من الشعوب، بالكثير من الحذر، فإني لا أرى أي غضاضة في الحديث عن الشخصية المصرية مثلا أو الإنجليزية.. إلخ. إن من الطبيعي جدًّا أن يكون لكل شعب شخصيته التي شكلها تاريخه وجغرافيته ومناخه وموارده الطبيعية.. إلخ. ومع هذا فلا بدّ من الاعتراف أيضًا بأنه في داخل الشعب الواحد لابد أن تختلف بعض ملامح الشخصية القومية من شخص لآخر ومن طبقة اجتماعية لأخرى. نعم، هناك ما يميز الإنجليز بصفة عامة، عن الفرنسيين أو الألمان بصفة عامة، ولكن هل يمكن الزعم بأن الشخصية الإنجليزية، كما يعبر عنها الاقطاعي صاحب الأملاك الذي يعيش على عمل غيره، هي نفسها الشخصية الإنجليزية التي يعبر عنها الفلاح الإنجليزي أو العامل الصناعي، مهما كان هناك بين الثلاثة من صفات مشتركة؟

مادام الأمر كذلك فلابد أيضًا من الاعتراف بأن الشخصية القومية تتعرض أيضًا للتغير مع تغير الظروف، ومع تغير التركيب الطبقي للمجتمع، وإن كان هذا التغير في الشخصية القومية لابد أن يكون بطيئًا جدًّا، إذ إن ما تكوّن عبر مئات (وربما آلاف) من السنين، لا يمكن أن يزول بسبب ما يحدث خلال ثلاثين أو أربعين عامًا.

لقد مرّت مصر خلال الأربعين عامًا الماضية بتغيرات اجتماعية كبيرة أحدثت شرخا في بنيان المجتمع المصري، وكان لابد أن يظهر أثرها في مظاهر السلوك والتفكير في مصر. إني لم أشعر بالارتياح قط إلى القول بتغير «الشخصية المصرية» كنتيجة لهذه التغيرات، ومع ذلك فلابد من الاعتراف بأن التغير الذي حدث في التركيب الطبقي للمجتمع المصري خلال هذه الفترة، دفع إلى أعلى بالسمات الشخصية للشرائح

الاجتماعية التي طفت على سطح المجتمع، وقد كانت هذه الشرائح، بسبب صعودها نفسه، هي الأعلى صوتا والأكثر جلبة.

إني أميل إلى الاعتقاد بأن هذا هو تفسير ما ظهر في مصر في الشهور الأخيرة من مظاهر قسوة غير مألوفة في سلوك المصريين، بعضهم إزاء بعض، سواء كانوا من دين مختلف، أو من نفس الدين. شرائح اجتماعية زاد عددها ونما تأثيرها خلال الأربعين عامًا الماضية، وعلى الأخص خلال فترة حكم حسني مبارك، بمتاعبها الاقتصادية، واستفحال الازدواجية والفوارق بين الطبقات، مع انتشار تعليم رديء وإعلام أكثر رداءة، انضم إلى التعليم الرديء في إفساد العقول وزيادة نار الازدواجية اشتعالا.

كان المذهل أيضًا أن هذه المظاهر غير المألوفة للقسوة الزائدة، تقترن برفع شعارات مستمدة من الدين هي النقيض التام لمشاعر الكراهية والرغبة في الانتقام التي تسيطر على مرتكبي أعمال القسوة. ولكن منذ متى كان ما يقوله المرء من كلام، وما يرفعه من شعارات، يعبر تعبيرًا حقيقيا عما يحمله في داخل صدره من مشاعر؟

الفصل الخامس

الدين والمجتمع الاستهلاكي

(١)

ماذا فعل بنا المجتمع الاستهلاكي؟

قلما تجد الآن في صحفنا وأحاديثنا كلاما عن ظاهرة «المجتمع الاستهلاكي»، مع أنها كانت تثير اهتمامًا واسعًا لدى كثير من مثقفينا في السبعينيات، أي منذ نحو أربعين عامًا، في أعقاب تدشين أنور السادات سياسة الانفتاح الاقتصادي، وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة نمت وترعرعت وزاد انتشارها منذ ذلك الوقت. لفت نظري أيضًا استمرار تجاهل هذه الظاهرة حتى بعد أن بدأ تيار الإسلام السياسي يلعب دورًا مهما في حياتنا السياسية والثقافية حتى وصل بالفعل إلى اعتلاء الحكم.

كيف يكون هذا موقفنا من ظاهرة بهذه الخطورة؟ ظاهرة قد يعتبرها البعض (وأنا منهم) من أسوأ مظاهر الحياة الحديثة، تهدد حياتنا الروحية والنفسية، وتعصف ببعضٍ من أجمل أنواع العلاقات الإنسانية. أمر لابد أن يثير الدهشة، خاصة في وقت يكثر فيه الادعاء بالورع والتقوى، وبالسمو الروحي، وبإيثار الحياة الأخرى على الحياة الدنيا، وتفضيل الظفر بمرضاة الرب على تحقيق أي متعة دنيويّة؟

المقصود بظاهرة المجتمع الاستهلاكي حالة مجتمع تحتل فيه كثرة ما يحوزه المرء من السلع مكانة عالية وتنال تقديرا مبالغ فيه في سلّم الأولويات، وما يستتبعه هذا من السعي الحثيث للحصول على دخل مرتفع، يسمح للمرء بهذا الاستهلاك العالي، ومن تنافس وتدافع يضحي خلالهما ببعض القيم الأخلاقية والجمالية التي كانت تحتل مكانة أعلى من قبل.

وظاهرة المجتمع الاستهلاكي ظاهرة جديدة يصعب أن نرجع نشأتها إلى أكثر من خمسين أو ستين عامًا. من الصعب بالطبع تحديد تاريخ ظهورها بالضبط، فهي ليست من الظواهر التي تنشأ بين يوم وليلة، ولكن من الممكن القول بأنها بدأت تستلفت النظر في أواخر الستينيات من القرن الماضي، وكان قيام ثورة الشباب في فرنسا في ١٩٦٨، التي انتشرت بعد هذا من بلد غربي إلى آخر، إحدى العلامات المهمة الدالة على بداية إدراكها والاحتجاج عليها.

يمكن تفسير بداية هذه الظاهرة في ذلك الوقت بالقول بأنه في أواخر الستينيات كاد يكتمل ربع قرن على انتهاء الحرب العالمية الثانية، أتمت خلاله الدول المتحاربة، المنتصرة والمنهزمة على السواء، ما يسمى «بإعادة بناء ما دمرته الحرب»، وحققت خلاله معدلات للنمو الاقتصادي لم يسبق أن عرفت مثلها في أي فترة سابقة، فبدأت تظهر معالم «الرخاء» متمثلة في ارتفاع الدخل، وزيادة أوقات الفراغ، وتقلص البطالة إلى الحد الأدنى، مما أدى إلى اشتداد قوة نقابات العمال ونجاحها المستمر في الحصول على أجور أعلى وتخفيض ساعات العمل. صاحب هذا تطبيق بعض الأساليب التكنولوجية الجديدة، التي استحدثت خلال الحرب وبسببها، في إنتاج سلع الاستهلاك، فزادت كمياتها وزاد تنوعها، مما احتاج إلى جهود إضافية في الدعاية لها، فزادت سطوة الحملات الإعلانية للسلع، مما ساهم بدوره في تقوية الرغبة في الاقتناء وشراء المزيد من السلع، حتى أصبح هذا الاقتناء و «التمتع بالحياة»، هدفا في حد ذاته يستحق أن يعيش المرء من أجله.

كان من الطبيعي جدًّا أن يكون لظاهرة «المجتمع الاستهلاكي» رد فعل مضاد ورافض لها. فظهرت بالفعل ابتداء من أواخر الستينيات الكتب، واحدًا بعد الآخر، تحذر من «الإنسان ذي البعد الواحد» (كما فعل هربرت ماركيوز في أمريكا) ومن «تكاليف النمو الاقتصادي» (كما فعل إيزرا ميشان في إنجلترا) ومن الافتتان أكثر من اللازم بالتكنولوجيا أو «لعبة العصر». (كما فعل جاك إيلول في فرنسا)، أو تدعو إلى «العودة إلى الحجم الصغير» في كل شيء (كما فعل فريتز شوماخر في إنجلترا)، وكثيرون غير هؤلاء.

* * *

عندما دشّن الرئيس المصري الأسبق أنور السادات سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر في ١٩٧٤، كان من المحتم أن يصل إلى مصر «رذاذ» ظاهرة المجتمع الاستهلاكي، التي كانت قد بدأت تنتشر في الغرب، وإن كان انخفاض مستوى الدخل في مصر قد منع من أن يأتي إلينا أكثر من «الرذاذ» . سوف يتذكر كثير من القراء، انتشار زجاجة الـ «سفن أب» مثلا في مصر، واكتسابها مكانة اجتماعية متميزة، ودخول التلفزيون الملون ومعه إعلانات من نوع جديد، ومسلسلات تلفزيونية تعبر عن طموحات استهلاكية جديدة. وسرعان ما زادت المساحة التي احتلتها الحملات الدعائية في حياتنا، في التلفزيون والإذاعة والشوارع، قبل أن تظهر أيضًا على فانلات لاعبي الكرة، الذين أصبحوا نجوما للإعلان بالإضافة إلى شهرتهم كرياضيين. واقترن ذلك كله بزحف سريع للغة الإنجليزية في حياتنا اليومية، الذي اقترن بفتح الأبواب أمام السلع ورءوس الأموال الأجنبية والسياح والمسلسلات الأمريكية، ومختلف أنواع الإعلان عن سلع لم يعرفها المصريون من قبل.

كان لابد أن يؤدي الانفتاح على هذا النحو غير المنضبط، والذي كان انفتاحا استهلاكيا أكثر منه إنتاجيا، إلى ظهور رد فعل في مصر أيضًا ولكن المشكلة الواحدة أصبحت عندنا ثلاث مشكلات.



كانت هناك بالطبع المشكلة نفسها التي أثارها النقاد الغربيون للمجتمع الاستهلاكي ولنسمها «المشكلة الروحية»، والتي تتعلق بغلبة الطموحات المادية واشتداد الرغبة في الاقتناء على حساب الاعتبارات الأخلاقية والجمالية، وانتشار التضحية بالاعتبارات الاجتماعية والإنسانية في سبيل تحقيق المزيد من الربح والثراء. بدأت تظهر هذه المشكلة عندنا أيضًا، بطبيعة الحال، مع مجيء الانفتاح، فبدأ كثير من الكتاب المصريين يشيرون إلى ما لحق العلاقات الاجتماعية في مصر من تغير إلى الأسوأ، وعن تدهور الأخلاق بصفة عامة وانتشار اللامبالاة.. إلخ. ولكن ظهرت أيضًا عندنا مشكلتان أخريان بسبب الانفتاح لم تكونا من مشاكل الغرب.

كانت المشكلة الثانية اقتصادية بحتة، تتعلق بتهديد الانفتاح لمعدل التنمية ونمطها عن طريق ما يؤدي إليه النهم الاستهلاكي من إضعاف معدل الادخار، وكسر حاجز الحماية للسلع الوطنية، وارتفاع أربحية الاستثمار في التجارة ومختلف أنواع الوساطة بالمقارنة بالاستثمار في الصناعة أو الزراعة، مما أدى إلى نمو قطاع الخدمات على حساب هذين القطاعين. نهض كثير من الاقتصاديين المصريين ابتداء من منتصف السبعينيات للتحذير من هذا الخطر الذي يهدد التنمية الاقتصادية، ولعل الشعور بهذا الخطر كان هو الدافع لبداية عقد المؤتمرات السنوية للاقتصاديين المصريين وتوالى عقدها بنجاح لعدة سنوات ابتداء من ١٩٧٥.

أما المشكلة الثالثة التي واجهتنا بسبب الانفتاح، ولم تكن مما يمكن أن تواجه الغرب (على الأقل ليس بنفس الدرجة) فهي مشكلة «الهوية» . كانت ظاهرة المجتمع الاستهلاكي من ابتداع الثقافة أو الحضارة الغربية نفسها، ومن ثم كانت السلع والخدمات التي يتسارع إنتاجها ويجري حث الناس على استهلاكها سلعا وخدمات «غربية»، تحمل طابع المجتمع الذي أنتجها وتستلهم عاداته وربما تراثه القديم أيضًا. (ربما شكا الفرنسيون أو الإيطاليون مثلا من غزو النمط الأمريكي في السلع والحياة مع نمو ظاهرة المجتمع الاستهلاكي، وساءهم أن تحل المسلسلات الأمريكية محل الأفلام الإيطالية أو الفرنسية، ومحلات بيع الأطعمة السريعة مكان محلاتهم التقليدية، ولكن هذا كان على أي حال من قبيل تأثر جزء بآخر من أجزاء تنتمي كلها إلى نفس الحضارة أو الثقافة). لم يكن هذا هو حالنا بالطبع، فقد كانت هجمة المجتمع الاستهلاكي تنطوي على هجوم مدمّر لأجزاء عزيزة علينا من ثقافتنا وعقيدتنا ونمط حياتنا، وعلى استهتار بلغتنا القومية وتحدٍّ لكثير من القواعد الحاكمة لعلاقاتنا الاجتماعية.

كان من الطبيعي أيضًا أن يهب بعض مثقفينا غاضبين لهذا التهديد الخطير لـ «الهوية» التي تتداخل في تكوينها عناصر مستمدة من الدين والتاريخ والثقافة واللغة. أذكر أنه ابتداءً من أواخر السبعينيات التقى مجموعة من المثقفين المصريين (كنت واحدا منهم) على التأكيد على هذا الخطر الذي تتعرض له الهوية، واستمر لقاؤهم وانسجامهم الفكري لبضع سنوات، وعبروا عن هذا الشعور بالخطر في كتابات مختلفة (وأطلق على بعضهم وصف «التراثيين الجدد»). وأظن أن هذا الشعور بالخوف من الخطر

الذي يهدد الهوية هو الذي أدى ببعض المثقفين المصريين الذين اعتنقوا الماركسية في الخمسينيات والستينيات إلى التحول بدرجة أو بأخرى إلى كتابات أكثر ولاء للتراث الإسلامي مثل (د. محمد عماره وعادل حسين وطارق البشري)، ونشط آخرون إلى المزج بين المعارضة السياسية والولاء للتراث في كتابات وصفت بأنها تمثل «اليسار الإسلامي» ككتابات (د. حسن حنفي مثلا).



السؤال الذي أريد أن أثيره الآن هو : ما الموقف الذي اتخذه التيار الذي نسميه الآن بالتيار الإسلامي أو السلفي، من هذه القضايا الثلاث التي فجرها زحف المجتمع الاستهلاكي عن طريق تطبيق سياسات الانفتاح في مصر؟ كان ممثلو هذا التيار وقت بداية ظاهرة المجتمع الاستهلاكي في الغرب قابعين في سجون عبد الناصر. ثم أطلق سراح الكثيرين منهم في عهد السادات قبل أن يعود عهد مبارك إلى مطاردتهم والتضييق عليهم، ثم عادوا إلى الظهور بقوة في أعقاب ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، حتى تسلّموا الحكم بالفعل.

من المهم أن نتساءل عن موقف ممثلي هذا التيار من هذه القضايا الثلاث التي يمكن وصفها على التوالي، بالقضية الروحية والاقتصادية وقضية «الهوية» . إني أرى أن مواقف أنصار هذا التيار تكشف عن طغيان قضية الهوية على القضيتين الأخريين، ولكنها تكشف أيضًا عن فهم قاصر جدًّا في تحديد هذه الهوية، وطريقة الدفاع عنها، وهو ما أجده مدهشا بمقدار ما أجده داعيا للأسف. وهذا ما أتناوله فيما يلي.

(٢)

التيار الديني ومشكلة التنمية

الخلاف بين المذاهب في موضوع التنمية الاقتصادية يمكن رده في النهاية إلى اختلاف في مسألة واحدة أساسية :«ما هي الطبقة الاجتماعية التي تتعاطف معها؟ الأغنياء أم الفقراء؟ أرباب العمل أم العمال؟». قد يبدو هذا تبسيطا للأمور أكثر من اللازم، ولكن الحقيقة في رأيي لا تبعد كثيرًا عن ذلك. فبهذا يمكن تفسير الخلاف حول الدرجة المطلوبة من تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وحول دور القطاع العام بالمقارنة بدور القطاع الخاص، وحول نوع الضرائب التي يستحسن فرضها، وما هي درجة الانفتاح المطلوبة على العالم، وما القيود التي يحسن فرضها على هذا الانفتاح، وما مدى تشجيعك لرءوس الأموال الأجنبية وما القيود التي ستفرضها عليها، وما هو موقفك من مصادر تمويل التنمية : القروض الخارجية أم تعبئة الفائض من الداخل، سواء عن طريق الضرائب أو الملكية العامة، وما هو موقفك من المؤسسات المالية الدولية : هل ستقبل كل شروطها أو تحاول التخفيف منها أو ترفضها وتعتمد على نفسك، وما موقفك من قانون الإصلاح الزراعي، ومن نظام الأجور، ومن السياسة النقدية، ومن سعر الصرف، وكذلك موقفك مما إذا كنت على استعداد لقبول معدل منخفض لنمو الناتج القومي مع الاهتمام بإعادة توزيع الدخل، أم تعتبر تعظيم معدل النمو هو الهدف الأسمى الذي يهون في سبيله أي تدهور في توزيع الدخل.. إلخ.

الخلاف بين المذاهب المتعددة في موضوع التنمية ليس إذن خلافا حول مسائل فنية(من نوع : هل تخفيض سعر الصرف سيزيد الصادرات حقا ويخفض الواردات؟)،

كما أنه ليس من الخلافات التي يسهل تسويتها وحسمها، فهو خلاف ينبع في الأصل من اختلاف في المصالح أو في المواقف الأخلاقية، بل ومن دوافع نفسية. والناس كثيرًا ما يخفون مصالحهم ومواقفهم الأخلاقية ودوافعهم النفسية. قد يتظاهر الجميع بشيء وهم يضمرون عكسه، وقد يتفقون في الظاهر وهم مختلفون اختلافًا شديدًا في الحقيقة. ولهذا يجب ألا ننخدع بما يقال، وألا نكتفي بالشعارات التي ترفع، بل لابد من الغوص لاكتشاف النية الحقيقية، وترجمة الشعارات إلى إجراءات محددة.

فمثلا، الجميع يقولون إنهم يريدون «العدالة الاجتماعية» . فهل نتوقع من أحد أن يقول إنه يكره العدل؟ ولكن مفهوم العدل عند الغني أو عند رب العمل، غيره عند الفقير أو عند العمال. وما أكثر ما سمعناه عن نية العمل لصالح «محدودي الدخل»، دون أن يحدث أكثر من محاولة تصبير محدودي الدخل بالفتات، من أجل أن يستمر ذهاب ثمرات التنمية إلى «مرتفعي الدخل» . كذلك لا يجب أن تسلم قيادك لكل من يزعم أنه سيطبق «شرع الله»، فما أكثر ما سمعنا استخدام هذا الزعم في الدفاع عن مصالح الأغنياء، كما استخدم أحيانا في الدفاع عن مصالح الفقراء. هل تتوقع من أحد أن يقول إنه «لن يطبق شرع الله» ؟ ولكن مفهوم «شرع الله» عند الغني وعند رب العمل قد يختلف عنه عند الفقير أو عند العمال.



في ضوء ما تقدم دعنا نتساءل : «ما موقف الإخوان المسلمين من قضية التنمية الاقتصادية في مصر؟» مرة أخرى : يجب ألا ننخدع بالعبارات العامة (من نوع تحقيق العدالة الاجتماعية، أو التقريب بين الطبقات، أو العمل لصالح محدودي الدخل.. إلخ) ولا باقتباس نصوص مقدسة من القرآن الكريم أو السنة النبوية للتدليل على الموقف الذي سوف يتخذه الشخص الذي يقوم بهذا الاقتباس. بل يجب أن نحاول اكتشاف الموقف الحقيقي من الشواهد العملية. ومن تلك الشواهد، ليس فقط ما فعله الإخوان المسلمين منذ تسلموا الحكم في مصر، بل وأيضًا الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها زعماء الإخوان المسلمين، وإلى أي حد تنبئ تصرفاتهم الشخصية عن تعاطفهم مع هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك.

لن أعلق أهمية كبيرة على عدم قيام حكومة الإخوان باتخاذ أي إجراء لصالح الفقراء طوال السنة الأولى من حكمها، فأنا أدرك أن حالة عدم الاستقرار السياسي وتدهور الأحوال الاقتصادية قد يبرران عدم القيام بعمل مهم من هذا النوع. ولكننا نلاحظ أيضًا أن أشياء كان من الممكن القيام بها مما كان يمكن أن يبعث ببعض الطمأنينة في نفوس الفقراء، ولكنها لم تحدث، وأشياء أخرى كان من الممكن الامتناع عنها ولا تبعث على هذا الاطمئنان، ولكنها حدثت بالفعل.

لابد أيضًا من الإقرار بأن التعاطف مع الفقراء لا يُستشف من مجرد كونك واحدا منهم، فكم عرف التاريخ من رؤساء أتوا من أصول اجتماعية متواضعة ثم تبنوا سياسات ضد مصلحة الفقراء. والعكس صحيح أيضًا، فكم من رؤساء أتوا من أصول عريقة الثراء، خانوا طبقتهم وكرسوا حياتهم لصالح الفقراء. إذن، فبصرف النظر عن الأصول الطبقية لهذا الرئيس أو ذاك، لا أظن أنه كان من الصعب على رئيس مصري، حتى في ظروف سياسية غير مستقرة، وفي ظل أزمة اقتصادية حادة، أن يبدأ في القيام بأشياء تبعث الطمأنينة في نفوس الفقراء، ويبعث الثقة بأن النظام الجديد يتعاطف مع قضيتهم. بل ولم يكن من الصعب عمل ما يبدأ في إحداث بعض التحسن في أحوالهم، بدلا من التعلل المستمر بأن الظروف الاقتصادية صعبة، أو بأن هذا التحسن يتوقف على عقد قرض مع صندوق النقد الدولي وأن هذا العقد لم يتم بعد.. إلخ. ما الذي فعلته حكومة الإخوان مثلا لإصلاح حالة السياحة لتمنع ازدياد أعداد المتبطلين، ولتحقيق استتباب الأمن الذي أدى تدهوره إلى زيادة أحوال الفقراء سوءًا؟ ما الذي فعلته في سبيل استرداد الأموال التي نهبها رجال العهد السابق، بدلًا من كل هذه الإجراءات الشكلية والتصريحات المتناقضة التي لا يترتب عليها أي شيء يفيد منه الفقراء؟

لم يحدث أي شيء ذي أثر لا لزيادة موارد الدولة وتوجيهها لصالح الفئات الأقل دخلًا، ولا لتخفيض النفقات التي لا يفيد منها إلا الأغنياء وأصحاب السلطة. عندما ينتقد البعض ما ينفق على حماية الرئيس وهو ذاهب لصلاة الفجر، وكثرة عدد الضباط والجنود الذين يصطفون لحراسته، بينما يستطيع أن يؤدي نفس الصلاة في جامع قريب أو حتى في جامع القصر الجمهوري، فلا يكلف ميزانية الدولة كل هذه الأعباء، عندما ينتقد البعض ذلك، فما الفائدة التي تعود من الرد عليهم بالقول بأنهم

على الأرجح أشخاص لا يؤدون صلاة الفجر؟ ما دخل صلاة الفجر فيما إذا كنت ستضغط أولًا تضغط النفقات غير الضرورية لإنفاقها في مجالات ضرورية يفيد منها الفقراء؟

أو كيف يشعر الفقراء والمتبطلون من شباب المتعلمين عندما يعرفون أن ابن الرئيس قد تم تعيينه بمرتب باهظ، وهو متخرج حديثًا في كلية تخرج منها عشرات الآلاف من أمثاله ولم يحصلوا على أي وظيفة لعدة سنوات مضت؟ وما الذي يمكن أن يستنتجه المرء من ذلك فيما يتعلق بدرجة التعاطف الذي يحمله الرئيس اتجاه هذا الجيل البائس من المصريين؟

مهما تكرر الكلام عن هدف تحقيق العدالة الاجتماعية أو النهضة بأحوال الفقراء من المصريين، وعن حث الدين على التعاطف مع الفقراء والمساكين، ما الذي يمكن أن يستنتجه المرء عندما يعرف أن مسئولين كبارا في الحزب الذي ينتمي إليه الرئيس، (ويقال إنهم هم الذين يوجهون ويحددون سياسته) اشتهروا أيضًا بأنهم من كبار الأثرياء ورجال الأعمال، ولكنهم لم يشتهروا بإقامتهم مشاريع خيرية ضخمة، كبناء مستشفى مجاني في حيّ فقير، أو تمويل جامعة مجانية للنابغين من أولاد الفقراء.. إلخ؟ ما الذي يدفع المرء إلى الثقة بأنهم عندما تتاح لهم الفرصة كاملة لخدمة الفقراء سوف يقومون بخدمتهم بالفعل دون أن يسعوا إلى تكوين المزيد من الثروات؟

نحن نعرف كثيرين من الاقتصاديين المصريين، من غير المنتمين إلى الإخوان المسلمين، وممن يطلق عليهم اليوم أحيانًا وصف الليبراليين أو الداعين للدولة المدنية، ممن انتقدوا بشدة سياسات المؤسسات المالية الدولية في الدول الفقيرة، وعلى الأخص صندوق النقد الدولي، على أساس أن هذا الصندوق يخدم مصالح الرأسمالية العالمية ولو على حساب الفقراء في الدول التي يتعامل الصندوق معها. وعلى هذا الأساس رفض هؤلاء الاقتصاديون المصريون عرض القرض المقدم من الصندوق في الأزمة الاقتصادية الحالية، أو على الأقل توجّسوا منه الشرّ، وطالبوا بإعلان الشروط التي يجري عليها التفاوض مع الصندوق. فلماذا أحجمت حكومة الإخوان عن إعلان هذه الشروط؟ ولماذا ساروا شوطا بعيدًا للوصول إلى الاتفاق مع الصندوق، ولم يصل لنا علم بأن تعثر

توقيع عقد القرض كان بسبب رفض حكومة الإخوان لشروط تضر بمصالح الفقراء، بل ظهرت أدلة قوية ترجح الاعتقاد بأن هذا التعثر كان بسبب تردد الصندوق وإحجامه عن تقديم القرض، وليس بسبب تردد الحكومة المصرية أو إحجامها.

إننا في ظل الغيب الكامل لأي شفافية، وفي ظل اعتيادنا على التعارض الصارخ بين ما يقال وبين ما يتم عمله، ليس أمامنا إلا استخدام العقل في الاستنتاج مما نراه ونسمعه من شواهد. وهذه الشواهد لا تدل إلا على شيء واحد للأسف : وهو أن التعاطف الحقيقي لدى قادة جماعة الإخوان المسلمين، ومن يحكم مصر منهم، ليس مع فقراء المصريين، ومن ثم فإن سياستهم في التنمية الاقتصادية ليست من النوع الذي يمكن أن يفيد الفقراء.

(٣)

التيار الديني بين الروحانية والمادية

في صباي ومطلع شبابي. ما أكثر ما كنا نسمع ونقرأ في الصحف والكتب عن التمييز بين «الشرق» و«الغرب»، وما أكثر ما كان الشرق يوصف بـ «الروحانية» والغرب بـ «المادية» . الشرق هو موطئ الأديان السماوية كلها، وأهله متدينون يؤمنون بالغيب، وقانعون يرضون بالقليل، ويسلمون مصيرهم للقضاء والقدر، ولا يحاولون إخضاع الطبيعة لأغراضهم، أما الغربيون فقد ضعفت لديهم العاطفة الدينية، ويعتقدون أن من الممكن اكتشاف أي مجهول بالعلم، ودائمو السعي إلى تغيير حياتهم إلى الأفضل، وإلى تسخير الطبيعة لخدمتهم، ويعتقدون أن بقدرتهم التحكم في مصيرهم وتشكيل المستقبل على هواهم.

لم يكن الجميع يقبلون هذا التمييز، ولكنه كان هذا هو الموقف الشائع. لقد احتج بعض الكتاب (مثل سلامة موسى وزكي نجيب محمود) على هذا التمييز، فقالوا إن ما يوصف بالروحانية في الشرق، ليس إلا من مظاهر التخلف ونتيجة من نتائج الفقر، وما يوصف بالمادية في الغرب ليس إلا نتيجة تقدم الغربيين العقلي والعلمي، ونجاحهم في استخدام قوى الطبيعة لصالحهم، كما يشهد بذلك تقدمهم في الصناعة. بل لقد أنكر بعض الكتاب صحة القول بأن الغربيين أقل روحانية من الشرقيين، فقالوا إن الغربيين، إذا أردنا الإنصاف، أرقى أخلاقا وأكثر تعاطفا مع بعضهم البعض، وأكثر استعداد للأخذ

بيد الفقير ونجدة المظلوم، وأن كل ما يقال عن روحانية الشرق ليس إلا وصفا للعجز والجهل وقلة الحيلة.

ليس غريبا بالمرة أن هذا الكلام عن التميز بين روحانية الشرق ومادية الغرب قليلا ما يسمع الآن، بل لقد كاد يختفي تمامًا اعتبار هذا التقسيم الجغرافي صالحا للتمييز بين الناس فكريا أو أخلاقيا. لابد أن من أسباب هذا التغيّر ما طرأ على العالم في الخمسين أو الستين عامًا الماضية من حصول البلاد المسماة بالشرقية على استقلالها، وتسارع التنمية الاقتصادية فيها، واقتراب العلاقة بين الشرق والغرب من علاقة الند بالند، بعد أن كان الغرب يحتل الشرق ويروّج لمقولة أن «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، كما قال الشاعر الإنجليزي كبلنج في أوائل القرن العشرين.

ثم حدث شيء جديد آخر في سبعينيات القرن الماضي كما سبق أن أشرت، وهو انتشار ما سُمي بظاهرة المجتمع الاستهلاكي، في الدول الغربية أولًا، ثم زحف هذه الظاهرة على المجتمعات الشرقية أيضًا، عن طريق نمو نشاط الشركات متعددة الجنسيات وما صاحبه من إجبار هذه المجتمعات، الواحد بعد الآخر، على اتباع سياسة الانفتاح الاقتصادي. ومهما اختلفنا على تحديد معنى «المادية» و «الروحانية» فلابد من الاعتراف بأن انتشار ظاهرة المجتمع الاستهلاكي كان ينطوي على زيادة قوة النوازع «المادية» على حساب النوازع «الروحانية»، في الغرب والشرق على السواء. وقد لمسنا هذا التطور بوضوح في حياتنا اليومية والثقافية في مصر، كما رأينا وسمعنا بمثله في سائر البلاد.

هكذا يصبح من الشيق أن نتساءل عن مصير ما كان يسمى بـ «روحانية الشرق» في ظل التغيرات السياسية التي حدثت في مصر في أعقاب ثورة ٢٠١١، والتي وصل عن طريقها ممثلو التيار الديني أو السلفي إلى استلام دفة الحكم. إلى أي مدى يستطيع ممثلو هذا التيار كبح جماح التيار المادي الآخذ في الانتشار غربا وشرقا، بل وإلى أي مدى نجا ممثلو هذا التيار، هم أنفسهم، من أثر هذا الاكتساح؟



يخطر بالذهن لدى محاولة الإجابة عن هذا السؤال عدة خواطر. أولها أن ممثلي هذا التيار الديني أو السلفي ليسوا إلا رجالا ونساء من لحم ودم، لابد أن يتأثروا مثل غيرهم بما يجري حولهم. ومن ثم فليس من المستغرب أبدًا أن يصبح سلوكهم ونمط تفكيرهم، فيما يتعلق بالمادية والروحانية، مختلفًا جدًّا عن سلوك ونمط تفكير ممثلي التيار الديني أو السلفي منذ قرن من الزمان، أو حتى منذ نصف قرن، قبل أن تنتشر ظاهرة المجتمع الاستهلاكي هذا الانتشار. لقد تزامن زحف ظاهرة المجتمع الاستهلاكي على مصر مع تسارع تيار الهجرة إلى الخليج من جانب المصريين من مختلف فئات الدخل. وقد أدت الهجرة، كما نعرف، إلى ارتفاع مستوى الدخل ارتفاعًا ملحوظا وتغير نمط حياة المهاجرين بعد عودتهم إلى مصر عما كان قبلها، بل انتقل كثير منهم، بسبب الهجرة، من طبقة اجتماعية إلى أخرى. وقد قيل وكتب الكثير من أن أسباب انتشار الاتجاه السلفي في مصر منذ السبعينيات تأثر المهاجرين المصريين بالفكر الوهابي السلفي الشائع في البلاد الثرية بالنفط. ربما كان في هذا التفسير بعض الصحة، وإن كنت لا أعتقد أنه السبب الأساسي لانتشار الفكر السلفي في مصر. على أي حال، من المؤكد أن المهاجرين لدى عودتهم إلى مصر لم يجلبوا معهم فقط فكرا سلفيا بل وأيضًا مختلف سلع الاستهلاك، واستخدموا ذلك كدليل على صعودهم في السلم الاجتماعي، وأصبح اقتناء هذه السلع، منذ ذلك الوقت، مؤشرا مهما على مركز الشخص الاجتماعي ومدى ما يتمتع به من احترام ممن حوله.

لماذا لم يستطع اشتداد قوة الفكر السلفي الذي شهدناه في خلال الأربعين سنة الماضية، كبح جماح هذه النزعة الاستهلاكية، التي اشتدت قوتها بدورها خلال الفترة نفسها؟ أم أن هناك علاقة بين اشتداد النزعة الاستهلاكية وارتفاع نبرة التيار السلفي في نفس الوقت؟ إن علماء النفس قد اكتشفوا أن للإنسان ميلا لإخفاء شعوره بالذنب لوقوعه في خطأ ما، بالمبالغة في إعلان تمسكه بالفضيلة المضادة تمامًا لما ارتكبه من ذنب. فهل لارتفاع نبرة التيار السلفي في إعلان تمسكه بشعائر الدين، علاقة بخضوع الكثيرين من المنتمين لهذا التيار لإغراءات تتعارض مع ما يطالبهم الدين به، ومنها إغراءات المجتمع الاستهلاكي؟ هل من الممكن أن نفسر بهذا ما انتشر خلال الأربعين عامًا الماضية من

ظواهر من نوع موائد الرحمن في شهر رمضان، والتي ينفق عليها بسخاء رجال ونساء ممن يبتعد سلوكهم الاستهلاكي اليومي عن أبسط متطلبات الزهد والورع؟

لم يكن من المتوقع بالطبع أن ينتهي الخضوع لإغراءات المجتمع الاستهلاكي بمجرد وصول المنتمين للتيار الديني والسلفيين للحكم في أعقاب ثورة ٢٥ يناير. بل أليس من الأرجح أن يزيد الخضوع لهذه الإغراءات بعد اقتران المال بالسلطة؟ هل كنا نتوقع حقا أن نرى رئيس مجلس الشعب المنتخب، والمنتمي لهذا التيار، قد استخدم وسائل المواصلات العامة في تنقلاته، أو حتى سيارة أكثر تواضعًا مما استخدمه بالفعل بعد انتخابه؟ وهل كان من المدهش حقًّا أن نكتشف حادثة قيام عضو منتخب في نفس المجلس، وينتمي إلى أحد الأحزاب السلفية، بإجراء عملية تجميل للأنف، مقابل مبلغ كبير من المال، في الوقت الذي ذهب فيه إلى مركز الشرطة للادعاء بسرقة هذا المبلغ من سيارته على عكس الحقيقة؟ ثم أن نسمع بعد ذلك بوقت قصير عن حادثة منافية للأخلاق ارتكبها عضو آخر ينتمي إلى نفس التيار، داخل سيارة في الظلام وفي الطريق العام؟

هل يمكن لنا حقا، بعد أن حدث هذا كله، أن نتكلم عن «روحانية الشرق» و«مادية الغرب» ؟

(٤)

التيار الديني ومشكلة الهوية

للاقتصادي المصري المرموق سمير أمين جملة كثيرا ما أتذكرها وأقتطفها وهي «الرأسمالية نفي للثقافة» . هذه الجملة تلمس في رأيي حقيقة مهمة رغم أن لي تحفظا بسيطا عليها. سمير أمين لا يقصد هنا الثقافة بمعنى الإنتاج الفكري، بل بمعناها الأنثروبولوجي الذي يشمل عادات المجتمع وتقاليده وقيمه ونظرته للحياة مما يميز مجتمعا عن غيره. أما التحفظ فهو أني لا أظن أن الرأسمالية في كل عصورها كانت تنفي الثقافة، بهذا المعنى، أو تضعفها، بل كثيرًا ما أفادتها وقوّتها. إنما تصبح الجملة قريبة جدًّا من الحقيقة إذا استبد لنا بالرأسمالية «المجتمع الاستهلاكي» (وهو على أي حال من نتاج الرأسمالية ومرحلة متقدمة من مراحلها).

المجتمع الاستهلاكي يضر بالثقافة والهوية، إذ إنه أشبه بوابور الزلط الذي يسير فوق السمات الخاصة بكل أمة فيكاد يمحوها محوًا، بما يشيعه من شهوة اقتناء المزيد من السلع، والجري لتحقيق المزيد من الدخل والثروة، فيطيح في طريقه بأي شيء يعترض هذا الهدف، من تقاليد المجتمع وقيمه مما كان يميز المجتمع عن غيره. كل شيء يجري تطويعه، بل وقد يعامل بخفة واستهتار، في سبيل تحقيق المزيد من الربح أو تسويق المزيد من السلع : اللغة القومية، والتراث الموسيقي والأدبي، تاريخ الأمة وآثارها، مركز المرأة والاحترام الواجب لها، معاهد التعليم والاحترام الواجب لأساتذتها، جمال الشوارع وهدوؤها، المعمار الجميل الذي يميز أمة عن غيرها.. إلخ.

حدث كل هذا في بلادنا وأكثر منه عندما فتحنا الأبواب أمام تيار المجتمع الاستهلاكي منذ أن بدأنا نطبق سياسة الانفتاح في السبعينيات، وكان لابد أن يثير هذا حفيظة وقلق كل من يحمل ولاء لتراث أمته ويهمه صيانة هويتها. كان من بين هؤلاء بالطبع المتدينون، إذ كان الدين مما تعرض لهذا التهديد باعتباره مكوّنا مهما من مقومات الهوية. ولكن كانت هناك مشاعر أخرى قوية، غير الشعور الديني، تدفع إلى القلق على الهوية. كان هناك عشق اللغة العربية وتراثنا الأدبي، وعشق الموسيقى العربية التي دخلت في جهازنا العصبي وكوّنت جزءًا عزيزًا من ذاكرتنا، وأضف إلى ذلك مختلف أنواع التعبير عن شخصية الأمة، من الزي الذي نرتديه، إلى طريقة تأثيثنا لمنازلنا، إلى تعبيراتنا الشعبية، إلى طريقتنا في التنكيت والسخرية مما يحدث لنا، إلى طريقتنا في التعامل مع الناس، من أقارب وغرباء.. إلخ.

لقد كان الدين الإسلامي مؤثرًا مهما في كل هذه السمات المكوّنة لهويتنا، ولكنه لم يكن المؤثر الوحيد، فقد تدخل في تكوين هذه السمات كل ما شكل شخصيتنا من تاريخ وجغرافيا ولغة، وما أقمناه (أو فرض علينا) من علاقات مع غيرنا من الأمم.. إلخ. وفي هذه الأمور كلها يشترك الأقباط مع المسلمين، متأثرين ومؤثرين بكل ما مرّ على مصر من تطورات عبر تاريخها الطويل. بل ويشترك فيها أيضًا بعض الأجانب ممن جاءوا إلى مصر وعشقوها وأقاموا فيها وساهموا مساهمات جليلة في تكوين تراثها وهويتها.

عندما كتب جمال حمدان كتابه المهم «شخصية مصر»، لم يخطر بباله قط أن شخصية المجتمع المصري تنحصر في أنه مجتمع غالبيته العظمى من المسلمين، ولا أظن أنه كان من الممكن أن يخطر بباله أن يزعم أحد أن الباكستاني أو الأندونيسي المسلم أقرب إلى المسلم المصري من القبطي، فيلخص الهوية كلها في دين الأغلبية، ضاربا الصفح، ليس فقط عن أصحاب الديانات الأخرى، بل وعن كل ما يميز المصريين عن غيرهم من عادات وتقاليد ولغة وسمات نفسية تضافرت في تكوينها كلها عوامل كثيرة عبر التاريخ.

هناك شيء غريب إذن في موقف كثيرين من ممثلي التيار الديني والسلفي، المنتشر الآن في مصر، والذي يحتل قادته قمة السلطة فيها، من ظاهرة «المجتمع الاستهلاكي». فهم يتصرفون ويتكلمون وكأن التهديد الوحيد الذي يواجه الهوية المصرية من المجتمع

الاستهلاكي هو تهديده للدين الإسلامي، بينما تتعرض كل جوانب الهوية المصرية للتهديد من هذه الظاهرة، سواء تعلقت بالدين أو بجوانب الحياة الأخرى، ويتعرض الأقباط في مصر لنفس التهديد الذي يتعرض له المسلمون، فيما يتكلمونه ويقرءونه من لغة، وما يمارسونه من عادات، ومختلف جوانب الهوية المصرية التي يشتركون فيها مع المسلمين، وينفعلون بها ويساهمون في إنتاجها.

بل لقد ترتب على هذا الاختصار الغريب للهوية في اعتناق الدين الإسلامي وممارسة شعائره، إلى أن جرى اقتباس بعض العادات الجديدة على المصريين، بدعوى التمسك بالهوية الإسلامية، كاستيراد زيٍّ معين من بلاد إسلامية أخرى، وعادة إطلاق اللحى من عصور سحيقة في تاريخ الإسلام أو مما قبل الإسلام. إذن فقد أصبح التمسك بالهوية في نظر هؤلاء، يعني التنقل جغرافيا وتاريخيا، من مصر إلى بلاد أخرى، ومن العصر الحالي إلى عصور قديمة، دون اعتبار للحقيقة الساطعة الآتية : وهي أن هوية المجتمع المصري ليست هي هوية المجتمع الباكستاني أو الخليجي، وأن هوية المجتمع المصري الآن ليست كما كانت هويته منذ أربعة عشر قرنا، ولا يمكن أن نتوقع من المصريين أو نطالبهم بأن ينفعلوا بنفس ما ينفعل به المسلم في المجتمع الباكستاني مثلا أو الخليجي، أو بما كان ينفعل به المسلم في مصر أو خارجها منذ أربعة عشر قرنا.

الأمر الذي ليس أقل مدعاة للدهشة والأسف، هو ما نراه من كثيرين من قادة وممثلي التيار الديني والسلفي في مصر، من أنهم وهم يؤكدون على تمسكهم بالهوية، يبدون استجابة وترحيبا مدهشين ببعض مظاهر المجتمع الاستهلاكي الذي لا تمثل قيد أنملة أي سمة من سمات الهوية المصرية، بل قد تمثل تهديدًا حقيقيًّا لبعض هذه السمات. فالاستهلاك الترفي يبدو أن كثيرين منهم على استعداد للانغماس فيه، كما يبدون راضين عن انغماس أولادهم وذويهم فيه، مما يبدو غريبا على معظم المصريين، مسلمين وأقباطا، في الحاضر وفي التاريخ، وكأن هذا الانغماس في الترف يكفي للصفح عنه ممارسة شعائر الدين.

لقد حضرت بعض الأفراح التي يقيمها بعض ممثلي التيار الديني والسلفي، فوجدت هذا الانغماس الشديد في الترف، وخروجا صارخا على عادات المصريين في الاحتفال

بالزواج، وكأنه يكفي لصرف النظر عن كل هذا إضافة بعض الطقوس الدينية في الأفراح المقامة مما لم يعرفه المصريون قط لا في الماضي البعيد أو القريب، فإذا نحن بصدد عرس لا هو بالشرقي ولا بالغربي، لا مصري ولا أوروبي أو أمريكي، وإنما هو مسخ من هذا كله، يتصور أصحابه أنهم يستطيعون به تحقيق متطلبات الدين والدنيا في نفس الوقت، بينما قد يراه آخرون (وأنا منهم) متعارضا مع السلوك القويم في الدنيا، ومتعارضا أيضًا مع التفسير القويم للدين.

خاتمة

الجذور التاريخية لمحنة المصرية في الدنيا والدين

منذ فترة ليست بالقصيرة، يعاني المصريون محنتين : الأولى في محاولتهم النهوض بأمورهم المعيشية، والأخرى تتعلق بتحديد موقفهم من الدين. «محنة الدنيا» تدور في الأساس حول مشكلة التنمية الاقتصادية، و «محنة الدين» تظهر في انقسام حاد بين التيارين السلفي والعلماني.

ليس من السهل تحديد تاريخ لبداية أي من المحنتين. ولكن من المكن القول بأن محنة التنمية الاقتصادية ترجع إلى أكثر من قرن ونصف، عندما ضُربت تجربة محمد علي الواعدة في التصنيع وتجربته في النهوض بالزراعة والتعليم، بتدخل عسكري خارجي في ١٨٤٠، وأنها لم تتكرر منذ ذلك الوقت إلا لفترات قصيرة للغاية، ودون أن تأتي بثمرات تقارن بثمرات تجربة محمد علي.

أما محنة الانقسام في الموقف إزاء الدين، فلم تبرز بوضوح إلا في العشرينيات من القرن العشرين، عندما فجرّ كل من علي عبد الرازق وطه حسين المشكلة بكتابيهما الشهيرين : «الإسلام وأصول الحكم»، «وفي الشعر الجاهلي» . وليس من المبالغة القول بأن الخلاف بين الفكر السلفي والفكر العلماني، الذي فجّره هذان الكتابان، لم يحسم منذ ذلك الوقت وحتى الآن، بل زادت حدة الخلاف مع مرور الزمن.



عندما قامت ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ ساد المصرين فرح غامر لأسابيع قليلة، ولأسباب كثيرة كان من بينها بلا شك ارتفاع مستوى الأمل في قرب الخروج من هاتين المحنتين. فمع سقوط حكم حسني مبارك، بدا وكأن العقبة الكبرى التي كانت تقف أمام تحقيق تنمية سريعة، قد زالت. إذ ما الذي يمنع الآن تسليم دفة الحكم ومهمة وضع السياسات الاقتصادية، لأشخاص لا يعيبهم لا فساد عهد مبارك ولا قلة كفاءته؟ بل وظهرت دلائل مبشرة بإمكانية الخروج من محنة الانقسام الديني أيضًا، عندما رأينا المتدينين والعلمانيين يشتركون في المظاهرات جنبًا إلى جنب، ومظاهر الأخوة والمروءة المتبادلة بين المسلمين والأقباط.

لم يستمر هذا التفاؤل، في الناحيتين، أكثر من أسابيع قليلة، وها نحن الآن، بعد انقضاء أكثر من عامين على الثورة، نجد المحنتين متجسدتين في أوضح صورة : شلل اقتصادي من ناحية، وعراك شديد مع تبادل الاتهامات والسباب بين مثلي التيار الديني والسلفي وبين التيار العلماني. قد يكون من المفيد، والحال كذلك، أن نحاول البحث في الأصول التاريخية لهاتين المحنتين، في الدنيا والدين، عسى أن يلقي هذا ضوءًا على إمكانية الخروج منهما وعلى وسيلة هذا الخروج. إني أميل إلى تعليق أكبر قدر من الأهمية في نشأة وتطور هاتين المحنتين إلى بداية وتطور علاقتنا بالحضارة الغربية. فإذا صح هذا، فإن الأمل في تحقيق الخروج من كلا المحنتين لابد أن يتوقف أيضًا على تحقيق تغير في هذه العلاقة مع الغرب. وهذا هو ما سأحاول توضيحه الآن.

عندما جاء نابليون إلى مصر في ١٧٩٨، أي منذ أكثر قليلا من قرنين، كانت أوروبا تعيش فورة ثورتين مبهرتين : عُرفت إحدهما بالثورة الصناعية والأخرى بحركة التنوير. وقد شهدت مصر، حتى في الفترة القصيرة جدًّا التي استغرقها الاحتلال الفرنسي، بعض المظاهر السطحية لهاتين الثورتين : فيما جلبه الفرنسيون معهم من سلع وأسلحة لم ير المصريون مثلها من قبل، وما شرع الفرنسيون في إقامته في مصر من بعض المؤسسات العلمية والسياسية. حتى في ذلك الوقت ظهر في مصر المتحمسون لمظاهر الحضارة الغربية الحديثة والكارهون لها. وقد ظهر التأثر بهذه الحضارة بوضوح فيما فعله محمد علي في الناحيتين، بمجرد رحيل الفرنسيين : في محاولة تحقيق ثورة صناعية، أنجزت

تقدما صناعيا وعسكريا مبهرا، وفي إرسال بعثات علمية إلى فرنسا كانت بداية التنوير في مصر، كما يظهر مثلا في كتابات وأعمال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وتلاميذهما.

استمرت الحركتان، التصنيع والتنوير في أوروبا طوال القرنين التاليين للحملة الفرنسية، كما استمرتا أيضًا في مصر. ولكن بينما أنتج هذا التطور في أوروبا، نموا اقتصاديًّا عظيما، وتقدما مستمرًّا نحو المزيد من تحرير العقل، كانت كل من حركة التصنيع وحركة التنوير تسير سيرًا معوجا، متعثرة ومترددة، تتقدم خطوة ثم تتأخر خطوات، تكاد تبشر بنهضة حقيقية ثم يجري إجهاضها بقسوة.

ففيما يتعلق بالتنمية الاقتصادية، بعد أن شهدت مصر حركة تصنيع باهرة في عهد محمد علي ضربت بالتدخل الأجنبي في ١٨٤٠، وبعد محاولة واعدة بالتصنيع في عهد إسماعيل ضُربت بالاحتلال الإنجليزي في ١٨٨٢، وبعد محاولات طلعت حرب الناجحة في التصنيع في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، والتي بنى عليها عبد الناصر جهوده المثمرة أيضًا في الخمسينيات والستينيات، أجهضت التنمية في مصر بالهجوم الإسرائيلي في ١٩٦٧، ثم بالانفتاح الاقتصادي غير المنضبط في السبعينيات.

أما قصة التنوير في مصر فلم تكن أقل مأساوية. كان كل تقدم في حركة التنوير، بالدعوة إلى مزيد من التحرر العقلي والنفسي، طوال القرنين الماضين، تنشأ في مقابله حركة مقاومة له، تبث كراهية الجديد وتدعو إلى التشدد في اتباع القديم.

ها نحن إذن نرى حالنا، بعد أكثر من قرنين من بداية اتصالنا بالغرب الحديث، لم ننجح لا في اقتباس الثورة الصناعية، ولا في اقتباس ثورة التنوير، بينما نجحت دول أخرى في كلا الميدانين، ليس فقط في أوروبا بل وأيضًا في اليابان ثم في كوريا وماليزيا، وهناك ما يدل على بشائر النجاح في دول أسيوية أخرى، وخاصة في الصين والهند، أيضًا في تركيا. لماذا نجحت هذه الدول في اقتباس الثورتين ولم ننجح نحن؟



لابد أن نلاحظ أولًا العلاقة الوثيقة بين الثورتين : الاقتصادية والفكرية. في أوروبا تزامن عصر النهضة، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مع عصر الثورة التجارية والكشوف الجغرافية، ثم تزامن عصر التنوير، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مع عصر النمو الصناعي السريع والثورة الصناعية. لست في حاجة إلى شرح العلاقة بينهما: كيف يخدم التنوير العقلي النهضة الاقتصادية، وبالعكس أيضًا، كيف تخدم النهضة الاقتصادية التنوير العقلي والتحرر النفسي. لا عجب إذن أن اقترنت مأساة التنمية الاقتصادية عندنا بمأساة التنوير. نعم، لقد شهدت مصر خلال القرنين الماضيين نموا اقتصاديا ملحوظا، ولكنه كان نموًّا منقطعا ومعوجا ومشوها. وقد شهدت مصر أيضًا، خلال نفس الفترة، نوعا من أنواع التنوير، ولكنه كان (كما وصفته في كتاب سابق لي بهذا العنوان : «تنويرا زائفا») . فكما أخذنا قشور النمو الاقتصادي من الغرب وعجزنا أو حرمنا من أخذ جوهره، فقلدنا الغرب في الاستهلاك وليس في تطوير أساليب الإنتاج، كذلك في التنوير، قلّدنا الغرب في الاستخفاف بتقاليدنا وتراثنا دون أن نحاول استلهام الجوهر العقلاني من تراثنا والبناء عليه، كما فعلوا هم بتراثهم. قمنا بتمجيد من يهزأ بتراثنا ويمجّد كل ما يأتي من الغرب، دون أن نتبين أن التنوير الحقيقي لا يعني التنكر للتراث بل يعني النهوض به وتحريره من الخزعبلات.



كان سبب الفشل في الميدانين واحدًا في رأيي، وهو أننا كنا نحاول تحقيق النهضة الاقتصادية والتنوير في ظل تبعية صارخة للغرب، في ظل الاحتلال العسكري تارة، ثم في ظل التبعية الاقتصادية والسياسية بعد انتهاء الاحتلال. فلم يسمح لنا الغرب طوال المائة والخمسين عامًا الماضية، إلا بتلك التنمية المشوهة والعرجاء. كما أحس معظم مفكرينا بالتخاذل أمام قوة الغرب، فعجزوا عن الاهتداء إلى نموذج سوّي للتنوير.

بل إنه مع مرور الزمن، واتساع الفجوة الاقتصادية والفكرية بيننا وبينهم، زادت صعوبة تحقيق كلا الثورتين. زادت صعوبة تحقيق التنمية السويّة مع مرور الوقت، ليس فقط لأنه كلما اتسعت الفجوة زادت صعوبة اللحاق بمن سبقك، ولكن أيضًا لصعوبة حماية إنتاجك المحلي من المنافسة الخارجية كلما زادت الفجوة بينك وبينهم.

حدث شيء مماثل في الميدان الفكري. فمن الممكن القول بأن أفكار التنوير عند رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده، كانت أكثر استقلالا وثراء، وتقترن بثقة أكبر بالنفس، مما كانت عند جيل طه حسين أو جيل زكي نجيب محمود أو جيل نصر حامد أبو زيد. فهنا أيضًا، كلما اتسعت الفجوة، ضعفت الثقة بالنفس وتعثرت المسيرة.

لم يكن المعارضون للتنوير بمنأى عن المحنة والاضطراب. فكلما اتسعت الفجوة بيننا وبين الغرب كلما زاد تخبط الكارهين له والمعارضين لأي اقتباس منه. فالعجز عن اللحاق بالأكثر تقدما يصيب العاجز بما يشبه اليأس، فينتابه التخبط إلى درجة قد تصل به إلى الهوس. لهذا في رأيي، كان المتمسكون بالتراث والرافضون للتغريب، أكثر رصانة وعقلانية في أوائل القرن العشرين (من أمثال رشيد رضا ومحمد فريد وجدي) بالمقارنة بمن جاءوا في منتصفه (كسيد قطب مثلا)، وهؤلاء كانوا أكثر رصانة وعقلانية من الجيل الحالي ممن يحملون لواء السلفية والتمسك بالتراث، كما تدل على ذلك الأمثلة التي جاءت في هذا الكتاب.

في البدء كانت لدينا محاولات رائعة للتنمية الاقتصادية الواعدة والمتوازنة (تذكر تجربة محمد علي)، وجهودا رائعة في التنوير دون التنكر للتراث (تذكر الطهطاوي ومحمد عبده)، ثم اقتصرت جهود التنمية على محاولات جزئية لم تصمد لتيار المنافسة الشديدة من الغرب (تذكر جهود طلعت حرب وجمال عبد الناصر). واقتصرت محاولات التنوير على جهود للتنوير الزائف، تكتفي بتكرار ما يقوله الغربيون دون احترام كاف للتراث، حتى انتهينا إلى طغيان تيار ظلامي في الفكر، إلى جانب استسلام مشين لقوى العولمة في الاقتصاد.

كيف يمكن أن نتصور المخرج مما نحن فيه دون أن نحصل ابتداء على التحرر من التبعية السياسية والفكرية، كشرط من شروط التحرر في الدنيا والدين على السواء؟

كتب أخرى للمؤلف

باللغة العربية

- مقدمة إلى الاشتراكية، مع دراسة لتطبيقها في الجمهورية العربية المتحدة – مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦.
- مبادئ التحليل الاقتصادي – مكتبة سيد وهبة، القاهرة، ١٩٦٧.
- الاقتصاد القومي : مقدمة لدراسة النظرية النقدية – مكتبة سيد وهبة، القاهرة، ١٩٦٨، ١٩٧٢.
- الماركسية : عرض وتحليل ونقد لمبادئ الماركسية الأساسية في الفلسفة والتاريخ والاقتصاد – مكتبة سيد وهبة، القاهرة، ١٩٧٠.
- المشرق العربي والغرب : بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٧٩، ١٩٨٣.
- محنة الاقتصاد والثقافة في مصر : المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة،١٩٨٢.
- تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية؟ خرافات شائعة عن التخلف والتنمية وعن الرخاء والرفاهية، مطبوعات القاهرة،١٩٨٣، والهيئة العامة للكتاب، القاهرة،١٩٩٥.
- الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عصر الانفتاح – مكتبة مدبولي، القاهرة،١٩٨٤.
- هجرة العمالة المصرية : (بالاشتراك مع إليزابيت تايلور عوني) – مركز البحوث للتنمية الدولية (أوتوا)، ١٩٨٦.
- قصة ديون مصر الخارجية من عصر محمد علي إلى اليوم، دار علي مختار للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٨٧.
- نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع في مصر – مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.
- مصر في مفترق الطرق – دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٠.

- العرب ونكبة الكويت - مكتبة مدبولي، ١٩٩١.
- السكان والتنمية : بحث في الآثار الإيجابية والسلبية لنمو السكان مع تطبيقها على مصر - المؤسسة الثقافية العمالية، معهد الثقافة السكانية، القاهرة، ١٩٩١.
- الدولة الرخوة في مصر - دار سيناء للنشر، القاهرة، ١٩٩٣.
- معضلة الاقتصاد المصري - دار مصر العربية للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.
- شخصيات لها تاريخ : رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، الطبعة الثالثة، دار الشروق، ٢٠٠٧، الطبعة الرابعة ٢٠٠٨.
- ماذا حدث للمصريين؟ - كتاب دار الهلال، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٨، ومكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠٠٠، الطبعة الثالثة، دار الهلال، فبراير ٢٠٠١، الطبعة الرابعة، دار الشروق، ٢٠٠٦، الطبعة التاسعة ٢٠١٢.
- المثقفون العرب وإسرائيل - دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨، الطبعة الثانية ٢٠٠٥.
- العولمة - سلسلة (اقرأ) دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، الطبعة الثالثة ٢٠٠١، الطبعة الرابعة، دار الشروق ٢٠٠٩.
- التنوير الزائف - سلسلة (اقرأ) دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، الطبعة الثانية، دار عين للنشر، ٢٠٠٥.
- العولمة والتنمية العربية - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٩٩، الطبعة الثانية ٢٠٠١.
- وصف مصر في نهاية القرن العشرين - دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، الطبعة الثالثة ٢٠٠٩.
- كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ٢٠٠٢، الطبعة الثانية، دار الشروق، ٢٠٠٧.
- عولمة القهر، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢، الطبعة الثانية ٢٠٠٥.
- كتب لها تاريخ، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، ٢٠٠٣.
- شخصيات مصرية فذة، سلسلة (اقرأ)، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٣، الطبعة الثانية، دار الشروق، ٢٠٠٩.
- عصر الجماهير الغفيرة، دار الشروق، القاهرة،٢٠٠٣، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩.
- عصر التشهير بالعرب والمسلمين، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤، الطبعة الثالثة، دار الشروق، ٢٠٠٧.

- مستقبليات – تأملات في أحوال مصر والعرب والعالم في منتصف القرن الواحد والعشرين، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، إبريل ٢٠٠٤.
- خرافة التقدم والتخلف، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، الطبعة الثالثة ٢٠٠٩.
- ماذا علمتني الحياة؟ (سيرة ذاتية)، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، الطبعة السادسة ٢٠٠٩.
- فلسفة علم الاقتصاد، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، الطبعة الثانية ٢٠٠٩.
- رحيق العمر، دار الشروق، الطبعة الأولى يناير ٢٠١٠، الطبعة الثانية فبراير ٢٠١٠.
- مصر والمصريون في عهد مبارك، دار الشروق، القاهرة ٢٠١١.
- ماذا حدث للثورة المصرية؟ دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢.

باللغة الإنجليزية

- Food Supply and Economic Development With Special Reference to Egypt. F. Cass. London. 1966.
- Urbanization and Economic Development in the Arab World, Arab University in Beirut, 1972.
- The Modernization of Poverty: A Study in The Political Economy of Growth in Nine Arab Countries. (1945 - 1970). Brill. Leiden 1974. 2d Edition. 1980.

ترجم إلى اليابانية في ١٩٧٦، وحاز جائزة الدولة التشجيعية في ١٩٧٦.

- Project Appraisal and Income Distribution in Developing Countries. (Coedited with J. Macarthur) a Special Issue of World Development. Oxford. February. 1978.
- International Migration of Egyptian Labor. (with Elizabeth Taylor Away). International Development Research Centre. Ottawa. 1985.
- Egypt's Economic Predicament. Brill. Leiden. 1995.

- Whatever Happened to the Egyptians? American University in Cairo Press, 12th Printing Cairo 2012.
- Whatever Else Happened to the Egyptians?, American University in Cairo 5th Printing AUC Press, Cairo 2007.
- The Illusion of Progress in the Arab World, AUC Press, Cairo, 2d Printing, 2007.
- Egypt in the Era of Hosni Mubarak (1981 – 2010), AUC Press, Cairo, 2011.
- Whatever Happened to the Egyptian Revolution?, AUC Press, Cairo, 2013.

كتب مترجمة

- التخطيط المركزي – تأليف جان تنبرجن، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي، القاهرة، ١٩٦٦.
- مقالات مختارة في التنمية الاقتصادية (بالاشتراك)، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي، القاهرة، ١٩٧٨.
- أنماط من التجارة الدولية والتنمية الاقتصادية، تأليف راجنار نيركسه، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي، القاهرة، ١٩٦٩.
- الشمال – الجنوب : برنامج من أجل البقاء، تقرير الجنة المستقلة المشكّلة لبحث قضايا التنمية الدولية برئاسة ويلي برانت (بالاشتراك)،الصندوق الكويتي لتنمية، الكويت، ١٩٨١.

«كي يكون الدين طريقًا مؤديًا للنهضة يجب ألا يتجاوز حجمه الطبيعي؛ إذ إنه يتحول، إذا تجاوز هذا، ليس إلى قوة اجتماعية دافعة للتقدم، بل للدروشة والانهيار النفسي. وبدلًا من أن يتحول الدين إلى قوة اجتماعية، يتحول في أحسن الفروض إلى وسيلة للخلاص الروحي للفرد، كل شخص يحاول أن ينجو بنفسه منفردًا من النار، لا أن يضم جهده إلى جهود الآخرين لإعادة بناء الأمة. إن التدين الذي يبني الأمة هو هذا الذي يبقى جزءًا من الحياة ولا يبتلعها ابتلاعًا».

في هذا الكتاب يتناول د. جلال أمين الجذور التاريخية للمحنة المصرية في الدين والدنيا وتأثيرها المباشر على ما تمر به الثورة المصرية الآن من مصاعب، حيث يقوم بتحليل علاقة الدين بكل من الديمقراطية ومبدأي الأغلبية والأقلية، والتحديث، والتساؤل عن إمكانية إقامة نهضة حقيقية في الوطن في ظروفه الحالية، كما يتناول علاقة الدين بالأخلاق والفرق بين ما يتم ترديده في الخطاب اليومي وما يحدث على أرض الواقع من أفعال، ثم يختتمه بأثر الفكر الاستهلاكي على الدين، وعلاقة كل ذلك بما طرأ من تغير مذهل على النظرة إلى العلاقة بين الدين والدنيا.



جلال أمين: كاتب وناقد ومفكر مصري من مواليد ١٩٣٥. تخرج
في كلية الحقوق جامعة القاهرة عام ١٩٥٥. حصل على
والدكتوراه من جامعة لندن. شغل منصب أستاذ الا
الحقوق بجامعة عين شمس (١٩٦٥ – ١٩٧٤)، وم
الاقتصاد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة من ١٩٧٩ وحت
بجائزة سلطان العويس في مجال الدراسات الإنسانية والمستقبل
من مؤلفاته: «ماذا حدث للمصريين؟»، «عصر الجماهير الغفيرة»، «ع
بالعرب والمسلمين»، «خرافة التقدم والتأخر»، «مصر والمصريون في
«ماذا علمتني الحياة؟»، و«رحيق العمر»، و«قصة الاقتصاد المصري
جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية ٢٠١٣.




9 789770 932438

دار الشروق
www.shorouk.com